Ética y emancipación

Exploraciones filosóficas

José María Aguirre Oraa

ANTHROPOS

ÉTICA Y EMANCIPACIÓN

AUTORES, TEXTOS Y TEMAS

F I L O S O F Í A

94

grupo editorial
siglo veintiuno

siglo xxi editores, méxico
CERRO DEL AGUA 248, ROMERO DE TERREROS, 04310 MÉXICO, DF
www.sigloxxieditores.com.mx

siglo xxi editores, argentina
GUATEMALA 4824, C1425BUP, BUENOS AIRES, ARGENTINA
www.sigloxxieditores.com.ar

anthropos editorial
LEPANT 241-243, 08013 BARCELONA, ESPAÑA
www.anthropos-editorial.com

José María Aguirre Oraa

ÉTICA Y EMANCIPACIÓN

Exploraciones filosóficas

ANTHROPOS

Ética y emancipación : Exploraciones filosóficas / José María Aguirre Oraa. —
Barcelona : Anthropos Editorial, 2015
398 p. ; 21 cm. (Autores, Textos y Temas. Filosofía ; 94)

ISBN 978-84-16421-11-4

1. Ética y filosofía moral 2. Emancipación - Filosofía I. Título II. Colección

Portada: ilustración de Javier Delgado Serrano

Primera edición: 2015

© José María Aguirre Oraa, 2015
© Anthropos Editorial. Nariño, S.L., 2015
Edita: Anthropos Editorial. Barcelona
www.anthropos-editorial.com
ISBN: 978-84-16421-11-4
Depósito legal: B. 20.660-2015
Diseño, realización y coordinación: Anthropos Editorial
(Nariño, S.L.), Barcelona. Tel.: (+34) 93 697 22 96
Impresión: Lavel Industria Gráfica, S.A., Madrid

Impreso en España - *Printed in Spain*

Todos los derechos reservados. Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra (www.conlicencia.com; 917021970/932720447).

INTRODUCCIÓN

Mucho se habla y se escribe de ética actualmente. Libros y libros se acumulan sobre las estanterías de las librerías con enorme profusión. Hay debates constantes, aunque menos de lo que debiera porque se trata muchas veces de pseudodebates que buscan el jaleo, la confrontación por la confrontación, la disputa furibunda, sobre multitud de cuestiones éticas. Hay muchas cuestiones en debate y además cada vez hay un pluralismo moral mayor en nuestras sociedades. Parecería que vivimos bajo el síndrome ético, tal es la apelación tan constante que se hace a la moral y a la ética. Quizás la razón de esta actualidad de la ética estribe en que se necesita cada vez más reflexionar sobre la existencia humana y los desafíos ético-políticos a los que esta existencia se ve abocada. Hay tantas cuestiones éticas que nos acucian que no somos capaces de tener criterios claros para todas ellas. El campo de las cuestiones morales se amplía sobremanera. Y es que cuando hablamos de ética, estamos hablando de una de las dimensiones fundamentales de la existencia humana. Las personas necesitamos principios morales y criterios de conducta para orientar nuestra acción, para regular nuestro vivir.

Yo diría incluso que necesitamos esta brújula moral tanto como el comer y el vestir. No sólo debemos vivir, debemos saber vivir. Y esto se aprende con la reflexión y con la experiencia. Nuestra existencia y nuestro dinamismo vital no están dirigidos por criterios fuertemente establecidos que sacamos de nuestras pulsiones biológicas o psíquicas. No nos valen las respuestas establecidas por estar establecidas. Y además necesitamos nuevas respuestas morales porque aparecen nuevas cuestiones existenciales, que anteriormente ni se planteaban. Dada la amplitud del

saber humano y de los nuevos conocimientos y tecnologías, aparecen cantidad de nuevos problemas morales debido al desarrollo de la medicina, la biología, la ecología, cualquier rama del saber. Ante esta situación un filósofo consciente se ve impelido a pensar. Y a pensar para clarificar el sentido de su acción y la de sus congéneres. No hay mayor responsabilidad humana que ésta: intentar clarificarse, intentar clarificar.

El libro que ofrezco *Ética y emancipación* intenta responder desde la reflexión a las encrucijadas éticas y políticas de nuestro tiempo. Intenta básicamente fundamentar una perspectiva filosófica que tenga como norte la emancipación humana y la impulse con denuedo. Porque de eso va la reflexión ética, a mi entender. De intentar lograr en las personas y en las sociedades un dinamismo de emancipación que pueda plasmarse en los hábitos de conducta y en las estructuras socio-políticas. Creo que la emancipación es una idea clave en el dinamismo filosófico y en la praxis humana. Y creo que es el motor de todos los intentos humanos a lo largo de la historia por liberarse de ataduras y opresiones en el ámbito personal y en el ámbito social y político. Cualquier introducción de nuevos principios morales, cualquier cambio social anhelado o cualquier revolución pretendida o realizada han buscado la emancipación de los individuos y de las sociedades. La libertad y la emancipación han sido sueños humanos a lo largo de toda la historia de la humanidad.

Que la emancipación se haya conseguido o no, ya es harina de otro costal o materia de otro debate. Los humanos sabemos por experiencia histórica las contradicciones reales de tantos impulsos aparentemente nobles y emancipadores que se truecan en nuevas dominaciones. Pero eso no elimina del panorama de nuestro espíritu ni del horizonte de nuestra acción el anhelo de emancipación. Simplemente nos hace más conscientes de nuestras limitaciones, nos vacuna frente a dogmatismos totalitarios o nos alienta a la crítica y la reflexión. Todos los individuos, movimientos sociales o movimientos políticos apelan en sus planteamientos y en sus programas a la idea de la libertad, de la liberación, de la emancipación. Nadie convoca expresamente a la dependencia y a la esclavitud. Quien lo hiciera expresamente, sería retirado del mapa social a las primeras de cambio. Otra cosa es que bajo capa de palabras tan queridas se defienda y se practique en realidad algo totalmente contrario a lo

expresado o que la manera de concebir esa emancipación no sea realmente tal o no convenga a las exigencias humanas. Pero este anhelo ha sido una constante en la historia de la humanidad. Ni la palabra Dios, tan sagrada para muchos, ha escapado en la historia a su utilización en actitudes, planteamientos, discursos y prácticas travestidas en aberraciones, dogmatismos y esclavitudes.

Por eso es necesario pensar adecuadamente la emancipación, para que no sea camino de opresión, sino proceso de libertad. Siempre se ha necesitado reflexionar y pensar para actuar. También hoy esto continúa siendo una exigencia ineludible. No nos vale un activismo sin norte. Me atrevería a corregir a Marx, no para desprestigiarlo, sino para ampliar su perspectiva de un pensamiento transformador. No se trata sólo de transformar el mundo. Se trata *de comprenderlo adecuadamente y en profundidad para transformarlo*. No hay manera de transformar en serio sin comprender en profundidad. Y las dos cosas son difíciles de realizar como lo atestigua el propio devenir intelectual del propio Marx. Curiosamente a eso se dedicó toda su vida, a comprender las sociedades modernas y sus mecanismos de estructuración. Superados los tiempos de los meapilas de Marx o de sus dogmáticos seguidores, que se constituían en depositarios autorizados de la «fe marxista», no deberíamos renunciar en estos tiempos de postmodernidad y neoliberalismo galopante al anhelo emancipador predicado por este pensador. Como suele decir un proverbio alemán, no se le puede tratar como a un perro muerto. Pero frente a las declaraciones explícitas de Marx de que la ética es una superestructura ideológica fruto de la sociedad burguesa y que no sirve para la emancipación humana, hay que concederle que históricamente esto ha sido muchas veces así, como él lo ha denunciado, pero no es así siempre. Si así fuera consustancial a la ética, no se podría explicar su grito absolutamente ético contra la alineación y opresión de los trabajadores y a favor de la emancipación humana. Podemos preguntarnos: en última instancia: ¿por qué hay que rebelarse contra la opresión de los humanos y luchar a favor de su emancipación? ¿Por qué no aceptar lo que existe? Si profundizamos, no tenemos más remedio que admitir que una cosa nos parece mal (la opresión) y otra cosa nos parece bien (la emancipación). Ya estamos en el terreno de la ética. Por más que ciertas éticas hayan

predicado la sumisión y el ajustamiento individual a la situación existente, ha habido otras éticas y hay otras éticas que llaman a la subversión de lo existente y a la emancipación humana.

Por todo ello, el propósito de este libro busca justificar y fundamentar una perspectiva filosófica que pivote esencialmente sobre este concepto de emancipación y que por consiguiente pueda justificar juicios morales de manera racional. Este es un punto nuclear: los contenidos éticos de la emancipación no se sustentan en decisiones valorativas, en afinidades estéticas o en cuestiones de gusto, se sustentan en argumentos racionales de profundo sentido. No son razones científico-analíticas, pero son razones de peso, como intento poner de manifiesto. El cientismo hace tiempo que paso a la historia. No hay un único modo de razonar, hay una pluralidad de razones, una razón amplia con registros diferentes, según el ámbito de que se trate. Esta es la propuesta nuclear que quiero defender en este libro.

A ello van dedicadas las diferentes partes del libro. En una primera parte se trata de escuchar las propuestas éticas clásicas para acoger sus puntos de valor y de atender a las nuevas propuestas éticas que buscan resolver las aporías de la reflexión ética del pasado. Posteriormente se señalan perspectivas teóricas productivas para articular un pensamiento que tenga como motor teórico y práctico la perspectiva de la emancipación. Finalmente se aplica esta perspectiva a ámbitos concretos de la existencia humana que puedan iluminarla y transformarla. El libro finaliza con unas conclusiones programáticas que asientan la unión intrínseca entre ética y emancipación. El libro lleva el subtítulo de *Exploraciones filosóficas*, al estilo alemán, porque tiene mucho de aventura y exploración de un terreno que se trata de descubrir con ilusión y con esperanza. Este carácter exploratorio recuerda mucho a las reflexiones filosóficas de Merleau-Ponty, en quien me inspiro con relativa frecuencia. Él nunca dio por terminada su exploración filosófica. Yo tampoco. Siempre estaremos explorando, porque siempre aparecen nuevas realidades, nuevas cuestiones, nuevos retos. El mañana se puede vislumbrar, pero nunca determinar.

No quisiera hacer una introducción larga que explique más el sentido y la actualidad del libro. Las páginas deben hablar por sí mismas. El recorrido del libro hay que hacerlo. Este libro es fruto de una prolongada reflexión ética que anima mi quehacer

intelectual y vital. El lector valorará si estas reflexiones pueden clarificar su reflexión y animar su praxis. Eso desearía. Siempre ha sido mi intención no desvincular la reflexión filosófica de los combates prácticos por la libertad, la solidaridad y la emancipación humana. A ello me han ayudado otros filósofos. Debo agradecer en especial las contribuciones de dos grandes maestros que he tenido en mi vida filosófica: José Manzana Martínez de Marañón en la Facultad de Teología de Vitoria y Jean Ladrière en la Universidad de Lovaina. El primero murió joven, el segundo ha muerto hace pocos años. A ellos mi recuerdo emocionado y agradecido. Ellos han sido mis maestros, los inspiradores principales de mi pasión filosófica y de mi fibra ética.

Además he de señalar con agradecimiento que he aprendido de la reflexiones de compañeros como André Berten, Javier Sádaba, Sirio López Velasco, Xabier Insausti, José María G. Gómez-Heras, Ricardo Salas, Castor Bartolomé y Diego Bermejo. Si algún interés tienen estas reflexiones, igualmente se debe a ellos, a su acicate y también a sus críticas y a los diálogos y debates que hemos mantenido y mantenemos. Si hay discrepancias y debates, es porque también hay grandes afinidades de pensamiento y de acción. Y también he aprendido de otros hombres y mujeres que son capaces de vivir valores éticos de emancipación. Ellos y ellas son nuestra esperanza en el futuro. Hombres y mujeres de nuestra intrahistoria que no aparecen en la espuma de las sociedades humanas, pero construyen un futuro de justicia, dignidad y fraternidad, un futuro de emancipación. Menos mal que existen hombres y mujeres que intentan frenar (como diría Walter Benjamin) la loca carrera capitalista de nuestro mundo, buscando enderezarlo por otros derroteros de liberación y solidaridad. Buena lectura... y buena praxis.

I

HISTORIA Y PRESENTE DE LA ÉTICA

1

LA ÉTICA DE ARISTÓTELES

1. **Una comprensión más amplia**

No abordamos la exposición de la ética de Aristóteles como un mero ejercicio erudito de historiografía de filosofía moral. La exposición en su conjunto de las reflexiones morales de Aristóteles intenta ser fiel a lo que el mismo Aristóteles plantea en sus textos, sin hacerle decir lo que no afirma expresamente, pero nos interesa o nos satisface que diga. Pero podríamos señalar que el propósito fundamental de este capítulo consiste esencialmente en descubrir las líneas claves de articulación de su pensamiento, buscando aquellos elementos inspiradores de su reflexión que puedan servirnos para la tarea de configurar una ética de la emancipación. Este es el horizonte de nuestra síntesis interpretativa. La razón fundamental de esta elección no radica en la fama o el nombre de nuestro filósofo, sino en que la ética de Aristóteles constituye a todos los efectos un paradigma clásico de teoría moral, que ha tenido un gran impacto en diferentes corrientes éticas a lo largo de la historia del pensamiento moral y que continúa alentando, más allá de su texto fijado y concreto, reflexiones morales en la actualidad.

En esta tarea interpretativa asumimos la perspectiva planteada por Gadamer que nos enseña con toda claridad que toda interpretación de un texto supone en realidad una recreación del texto (a condición de que no sea una malinterpretación, una falsificación o una traición evidentemente, como señala el adagio italiano (*tradutore = traditore*), una fusión creativa de horizontes entre el intérprete y el texto que sirve para orientar nuestra propia reflexión y praxis en la actualidad. Nos hallamos ante

una apertura de horizontes de sentido, que enriquece el texto, que amplia lo pensado. «Toda lectura y toda comprensión de lo escrito supone un proceso que traspone lo fijado en el texto a un nuevo enunciado y debe concretarse de nuevo. Ahora bien, en el lenguaje real la intención sobrepasa siempre lo dicho. Por eso me parece un malentendido ontológico subrepticio hipostasiar la intención del hablante como criterio de comprensión. [...] Hemos visto ya que la lectura no es un reproducir que permita la comparación con el original. [...] La lectura franquea siempre la rígida huella verbal en busca del sentido de lo dicho [...] Esto significa que cuando alguien comprende lo que otro dice, no se trata simplemente de algo pensado, sino de algo compartido, de algo común. El que hace hablar a un texto [...] inserta su sentido en la dirección semántica que tiene el texto, en el universo al que él mismo está abierto. Ahí reside en definitiva la justificación de la idea romántica que yo he seguido: comprender es ya interpretar. [...] Leer es comprender lo que se lee. Por lo tanto, la lectura es ya interpretación de lo que está pensado. La lectura es, por consiguiente, la estructura básica común a toda realización de sentido. Aunque leer no sea reproducir, todo texto que se lee sólo accede a la realidad en la comprensión. Por eso hay que afirmar también que el texto experimenta en la lectura un suplemento de ser que es el que confiere a la obra su plena actualidad.»[1]

Desde luego no es nuestro propósito negar las limitaciones, los déficits o los errores de la reflexión ética aristotélica, su contenido moral concreto lastrado por una mentalidad «naturalmente esclavista y antifemenina» o sus perspectivas políticas favorables a una democracia elitista, en la que los «mejores» dirijan la vida política de la polis. Todo pensamiento tiene inexorablemente sus limitaciones históricas, hasta aquel que cree ingenuamente que no las tiene. Por ello, lo que nos interesa es poner de manifiesto, exhibir, sacar a la luz aquellos conceptos y aquellas conceptualizaciones que constituyen la columna vertebral de su reflexión y que pueden seguir inspirando chispazos de reflexión. Un poco a la manera de las «iluminaciones» practicadas por Walter Benjamin, iluminaciones que hagan posible cla-

1. Gadamer, H.-G., «Entre fenomenología y dialéctica. Intento de una autocrítica» (1985), en *Verdad y método II*, Salamanca, Sígueme, 1992, pp. 25-26.

rificar, aclarar e iluminar nuestro pensamiento y nuestra acción moral. Necesitamos iluminar nuestro pensamiento y nuestra acción si anhelamos pensar en y para nuestro tiempo, porque las coordenadas históricas y sociales varían constantemente y el pensamiento debe agudizar sus perspectivas si quiere servir realmente a la causa de la emancipación humana. Esta emancipación es la que debe dinamizar nuestras reflexiones.

2. **Ética y felicidad**

La ética de Aristóteles es definida habitualmente como una ética teleológica, incluso como el canon de las éticas de este tipo. En ella las acciones humanas no son consideradas exclusivamente en sí mismas, sin tener en cuenta otros aspectos, sino que son valoradas en su relación al bien del hombre. Todo lo que conduzca a la consecución del bien del hombre, es decir al fin de su existencia, será una acción «buena» del hombre. Toda acción que se oponga a la consecución de su verdadero bien será una acción «mala».

«Todo arte y toda investigación, y del mismo modo toda acción y toda elección, parecen tender a algún bien; por lo que el bien ha sido definido con acierto como aquello a lo que tienden todas las cosas.»[2] Así se abre la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles, señalando su horizonte fundamental. Pero hay diferentes clases de bienes, que corresponden a las diferentes artes o ciencias. Así, el arte del médico trata de conseguir la salud del hombre, el arte de la navegación, un viaje seguro, el arte de la economía, la consecución de la riqueza, etc. Ahora bien, algunos fines se subordinan a otros que tienen el carácter de fines últimos. Por ejemplo, el fin de determinada droga puede consistir en producir el sueño, pero este fin inmediato está supeditado al fin de sanar al enfermo. De modo semejante, la fabricación de riendas y utensilios para los caballos es la finalidad de determinado arte, pero esta finalidad está subordinada a la más amplia y englobante de conducir de manera eficaz a los caballos en las acciones bélicas. Estos fines inmediatos se ordenan, por tanto, a otros fines o bie-

2. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, Madrid, Gredos, 2000, Libro I, c. 1, p. 131. (Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1989, p. 1.)

nes. Pero si hay algún fin que deseamos por él mismo y que para lograrlo utilizamos todos los demás fines o bienes subordinados, ese bien último será el mejor bien de todos, será *el Bien*. Aristóteles se propone descubrir cuál es este Bien y cuál es la ciencia que permite alcanzarlo.

Respecto a la segunda cuestión Aristóteles señala que la ciencia que estudia lo que es el bien para el hombre es la ciencia política o social. La Polis y el individuo poseen un mismo bien, aunque este bien, tal como se halla en la Polis, es mayor y más noble. De alguna manera resuenan aquí los ecos del tratado platónico *La República*, que considera al Estado-Polis ideal como la justicia escrita con mayúscula. Aristóteles, siguiendo una tradición cultural e intelectual de fuerte raigambre griega, considera a la ética como una rama de la ciencia política o social; se podría decir que trata primero de la ciencia ética individual, y después de aquello que la engloba que es la ciencia ética política.

Respecto a la cuestión de saber cuál es el bien del hombre, Aristóteles señala algo importante: en esta materia no se puede responder con la exactitud con que se puede responder a un problema matemático. Y además esto se debe a la naturaleza del asunto, porque el objeto de la ética lo constituyen las acciones humanas y éstas no pueden determinarse con la exactitud de las matemáticas. Hay también otra gran diferencia entre las matemáticas y la ética: mientras las primeras parten de unos principios generales (axiomas) de los que deducen conclusiones, la ciencia moral, por el contrario, parte de las conclusiones. Dicho de otro modo, en la ética partimos de los juicios morales que hacemos en la realidad acerca del hombre, y comparándolos, oponiéndolos y como pasándolos por una criba, llegamos a *formular* principios generales.[3] Este planteamiento presupone que hay en el hombre unas tendencias implantadas por la naturaleza y atenerse a ellas, observando una actitud de armonía, coherencia y equilibrio, constituye para el hombre la vida ética. Por

3. En la *Ética a Eudemo* Aristóteles afirma explícitamente que «empezando por las opiniones expresadas con verdad, pero confusamente, avanzaremos hasta ver con más claridad si, en cada momento, reemplazamos los confusos lugares comunes por opiniones más claras» (*Ética a Eudemo*, Madrid, Gredos, 2000, Libro I, c. 6, p. 421). Aristóteles toma como base de sus análisis los juicios morales ordinarios de los hombres, para avanzar a partir de aquí hacia un conocimiento más cierto y seguro.

ello esta concepción proporciona una base para una ética radicada en la naturaleza humana.

La ética de Aristóteles es en gran parte una ética de sentido común, basada en los juicios morales del hombre considerado generalmente como bueno y virtuoso. Él mismo procuró que sus planteamientos éticos fuesen la justificación y el complemento de los juicios naturales del hombre justo, que es el más cualificado, según sus propias indicaciones, para juzgar en cuestiones de este tipo. Cabe plantear que en la descripción aristotélica de la vida ideal se manifiestan unos criterios excesivamente intelectuales y «contemplativos», pero no se le puede acusar fácilmente de haber tratado de construir una ética puramente apriorística. Y aunque se puedan discernir en su obra los planteamientos de la cultura griega de su tiempo (es decir sus pre-juicios y sus condicionamientos) en las materias relativas a la conducta humana o por ejemplo en la explicación de las virtudes morales, Aristóteles consideraba que estaba tratando de la naturaleza humana en cuanto tal y que fundaba su ética en las características universales de esa naturaleza (dejando a un lado a los bárbaros y a los esclavos).

Podemos preguntarnos: ¿qué suele considerar la gente como el fin de la vida humana? La búsqueda de la felicidad, responde Aristóteles. Pero hay que darse cuenta que esto no nos lleva muy lejos, pues la gente entiende por felicidad cosas muy diferentes: unos la identifican con el placer, otros con la riqueza, otros con los honores, etc. Incluso un mismo hombre puede estimar de modo diferente en qué consiste la felicidad, según se halle en una circunstancia o en otra. Así, cuando está enfermo, considerará la salud como la mayor felicidad y cuando esté en situación de necesidad material y desamparo la identificará con la riqueza. En primer lugar Aristóteles señala que una vida que se agota en el placer es una vida que convierte a los hombres en semejantes a los esclavos y que sólo es digna de los animales y no de los hombres libres. Tampoco los honores pueden ser la finalidad de la vida humana, pues no dependen realmente de nosotros, sino de quienes los otorgan; son algo extrínseco a nosotros. La felicidad tampoco reside en acumular riquezas, pues sería la más absurda de las existencias. Sería una vida contra natura, ya que la riqueza sólo es un medio para conseguir otras cosas y no puede servir como fin en sí mismo.

3. **Ética y razón**

Ahora bien, ¿no será el fin de la vida la virtud moral? No, responderá Aristóteles, ya que la virtud moral puede coexistir con la inacción y con la miseria, mientras que la felicidad, que es el fin de la vida, aquello a lo que todos tienden, ha de ser una actividad y ha de excluir la miseria. Por tanto, si la felicidad es una actividad y una actividad del hombre, hemos de averiguar cuál es la actividad peculiar y propia del hombre. Ésta no puede ser la actividad del crecimiento, ni la de la reproducción, ni tampoco la de la sensación, pues de todas éstas participan también otros seres inferiores al hombre. Habrá de consistir en una actividad que sólo posea el hombre entre los seres naturales: la actividad de la razón o la actividad según la razón. El hombre que quiere vivir bien, debe vivir de acuerdo con la razón. «Si planteamos como función propia del hombre un determinado tipo de vida (esta actividad del alma y las acciones que van acompañadas por la razón) y como función propia del hombre de valor el llevarla a cabo bien y a la perfección [...] entonces el bien del hombre consiste en una actividad del alma según la virtud, y, si las virtudes son más de una, según la mejor y la más perfecta. Pero es preciso agregar: en una vida entera. Una golondrina no hace verano, ni siquiera un solo día: así un solo día no convierte a ningún hombre en bienaventurado o feliz.»[4] La felicidad como fin moral no podría consistir simplemente en la virtud en cuanto tal. Consiste, más bien, en la actividad conforme a la virtud, en la actividad virtuosa, que comprende las virtudes intelectuales y las virtudes morales. Además, para que merezca realmente el nombre de felicidad ha de manifestarse durante una vida entera y no sólo en breves períodos. «Si el alma racional es la parte dominante y mejor, parecería que cada uno de nosotros consista precisamente en ella», «está claro que somos, sobre todo, intelecto».

Pero, aunque la felicidad consista esencialmente en actuar conforme a la virtud, Aristóteles no quiere excluir del todo las nociones comunes acerca de la felicidad. Por ejemplo, la actividad a que tiende la virtud va necesariamente acompañada de placer, puesto que éste es concomitancia de una actividad libre y sin trabas. Además, el hombre no puede ejercer bien esta actividad si no cuenta con algunos bienes externos. Por ello entiende

4. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, *op. cit*., Libro I, c. 7, p. 144.

la felicidad como actividad virtuosa, sin tener forzosamente que sacrificar o excluir por ello ni el placer ni la prosperidad externa.

También hay que señalar que para Aristóteles el hombre es principalmente razón, pero no sólo razón. En el alma hay algo que es ajeno a la razón y se opone y resiste a ella, pero que sin embargo participa de la razón. Más exactamente: «La parte vegetativa no participa en nada en la razón, mientras que la facultad del deseo y, en general, de los apetitos, participa en ella en cierto modo, en la medida en que la escucha y la obedece».[5] El dominio de esta parte del alma y el sometimiento de ésta a los dictados de la razón es la virtud ética, la virtud de la conducta práctica.

Este tipo de virtud se adquiere mediante la repetición de una serie de actos sucesivos, esto es, mediante el hábito. «Adquirimos las virtudes gracias a una actividad anterior, como sucede también en las otras artes. Las cosas que hay que haber aprendido antes de hacerlas, las aprendemos haciéndolas. Por ejemplo, se llega a ser constructor construyendo y tañedor de lira tañéndola. Del mismo modo practicando la justicia nos convertimos en justos, realizando acciones moderadas, nos convertimos en moderados y haciendo acciones valerosas, nos transformamos en valientes.»[6] La virtud es una disposición que se desenvuelve a partir de una capacidad mediante el ejercicio apropiado de esta capacidad. Las virtudes se convierten así en una especie de costumbres, estados o modo de ser, que nosotros mismos hemos creado de la manera antes mencionada. Puesto que son numerosos los impulsos y las tendencias que debe moderar la razón, también son muchas las virtudes éticas, pero todas tienen en común una característica esencial. Los impulsos, las pasiones y los sentimientos tienden al exceso o al defecto (demasiado o demasiado poco). Al intervenir la razón, debe indicar cuál es la justa medida, que es la vía media entre dos excesos.

4. **La virtud: medio entre extremos**

La virtud es, a los ojos de Aristóteles, un medio entre dos extremos, entre dos vicios, de los cuales el uno lo es por exceso y el

5. *Ibid*., Libro I, c. 13, p. 159.
6. *Ibid*., Libro II, c. 1, p. 161.

otro por defecto. ¿Por exceso o defecto de qué? Sea respecto a un sentimiento, sea respecto a una acción. Así, respecto al sentimiento de la confianza, el exceso lo constituye la temeridad, mientras que su defecto es la cobardía. El medio se hallará situado, por tanto, entre la temeridad por una parte y la cobardía por otra: este medio es el *valor*, que es la virtud en el sentimiento de la confianza. Si consideramos la acción de dar dinero, el exceso con respecto a ella es la prodigalidad y el defecto es la avaricia, la tacañería. La virtud de la liberalidad será el medio entre estos dos vicios. «La virtud se refiere a pasiones y acciones, en las que el exceso y el defecto constituyen errores y son reprobados, mientras que el punto medio es alabado y constituye la rectitud: estas dos cosas son propias de la virtud. La virtud, pues, es una especie de término medio, ya que tiende constantemente hacia el medio. Además es posible errar de muchos modos (pues el mal, como imaginaban los pitagóricos, pertenece a lo indeterminado, mientras el bien a lo determinado), pero obrar rectamente sólo es posible de un modo [...] Y por tales razones, el exceso y el defecto son propios del vicio, mientras que el medio es propio de la virtud: se es bueno de un único modo, pero malo de diversas maneras.»[7]

Desde ahí hay que comprender su célebre definición de la virtud, expresada en la *Ética a Nicómaco*: «La virtud moral es una disposición adquirida de la voluntad, consistente en un justo medio relativo a nosotros, determinado por la razón y por una regla a tenor de la cual se determinaría un hombre prudente [sabio] en las cosas prácticas».[8] Este planteamiento encierra diferentes perspectivas. En primer lugar, si la virtud moral es una disposición adquirida de la voluntad, no es posible entonces decir de alguien que es virtuoso, porque una vez realizara una buena acción. El hombre virtuoso es el que tiene el hábito de la virtud, conseguido por la repetición de actos virtuosos. En segundo lugar la virtud es una disposición a elegir según la regla a la que se atendría un hombre verdaderamente virtuoso, dotado de un penetrante discernimiento moral, al hacer sus elecciones. Poseer una sabiduría práctica, una aptitud para ver cuál es lo justo que ha de hacerse según las circunstancias, sería lo esencial del hombre verdaderamente virtuoso. Aristóteles daba mu-

7. *Ibid*., Libro II, c. 6, pp. 170-171.
8. *Ibid*., Libro II, c. 6, p. 171.

cho más valor a los juicios morales de la conciencia clara e informada que a perspectivas a priori y puramente teóricas. El hombre prudente será el que vea cuál es verdaderamente el bien del hombre en todas las circunstancias.

Cuando Aristóteles habla de la virtud como un «medio», no hay que pensar en un medio que se tenga que calcular matemáticamente; por eso dice en su definición «relativo a nosotros». No podemos determinar lo que es exceso, medio o defecto, por reglas rigurosas y matemáticas. No es una media aritmética la que define lo mejor en cada caso, pues cada caso es distinto. A veces puede ser preferible equivocarse por exceso y no por defecto, mientras que en otros casos puede ocurrir al revés. En moral, como en otros ámbitos, lo mejor puede ser enemigo de lo bueno. Tampoco hay que entender la doctrina aristotélica del «medio» como una exaltación de la mediocridad en la vida moral, pues en cuanto entra en juego la excelencia, la virtud es un extremo: sólo con relación a su esencia y a su definición es un medio. Este medio es una culminación, un valor, en la medida en que es un triunfo de la razón sobre los instintos. Se da aquí una especie de síntesis de toda la sabiduría griega que había hallado su más típica expresión en los poetas gnómicos, en los Siete Sabios, que habían considerado como suprema regla del actuar la vía media, el «nada en exceso» y la justa medida. También nos encontramos con la aportación de la enseñanza pitagórica que atribuía al límite la perfección y también se aprovecha la noción de «justa medida» que tanto aparece en Platón.

5. **Acción moral y libertad**

Un presupuesto necesario de la acción moral lo constituye la libertad. Sólo con sus acciones voluntarias se hace un hombre responsable. Quien actúe bajo alguna constricción física externa o en la ignorancia, no podrá ser tenido por responsable. El miedo puede hacer disminuir el carácter voluntario de una acción, pero un hecho como el de arrojar la carga del barco por la borda durante una tempestad para salvar a la tripulación, aunque ningún hombre sensato lo realizaría en circunstancias ordinarias, es empero voluntario, puesto que procede del agente mismo. A propósito de la ignorancia, Aristóteles realiza unas

observaciones muy pertinentes, como cuando señala que, aunque de un hombre que actúe en un arrebato de cólera o en estado de embriaguez pueda decirse que obra *con* ignorancia, no se puede decir que obre *por* ignorancia, pues esta ignorancia es debida ella misma a la cólera o al vino.

Aristóteles describe o define la elección como «razón deseosa» o «deseo razonable» o como el «deseo deliberado de las cosas que dependen de nosotros», con lo cual vemos que no identificó la elección preferencial (*proairesis*) ni con el deseo solo, ni con la sola razón. Su descripción parece indicar que la consideraba como algo substancialmente *sui generis*. Aristóteles analiza del siguiente modo el proceso moral. 1) El agente desea un fin A. 2) El agente delibera y ve que B es el medio para llegar a A. 3) El agente percibe que algunos medios determinados acercan o apartan del fin, según el caso, y que uno de esos medios es algo que él puede hacer *hic et nunc*. 4) El agente escoge el medio que se le presenta como practicable *hic et nunc*. 5) El agente realiza el acto. Así, por ejemplo, un hombre puede desear la felicidad (de hecho la desea siempre). Ese hombre ve que la salud es un medio para ser feliz y que el ejercicio físico es un medio adecuado para tener salud. Advierte después que salir a pasear es algo que él puede hacer en aquel momento y situación y que es un buen ejercicio físico. Elige, por consiguiente, realizar este acto y lo realiza efectivamente, es decir, sale a dar un paseo. Este análisis es un buen ejemplo de la manera como decidimos nuestras acciones con miras a un fin.

Del planteamiento según el cual la actividad virtuosa es voluntaria y responde a una elección, se sigue que la virtud y el vicio están en nuestro poder, lo que pone en cuestión el intelectualismo ético defendido por Sócrates en el sentido de que ningún hombre obra contra su propio parecer. Puede suceder que un hombre se ha creado un hábito malo tan fuerte que le sea imposible dejar de realizar las obras intrínsecamente malas que se derivan naturalmente de este hábito. Pero él podía haber evitado haber contraído este hábito. Un hombre puede haber cegado su conciencia hasta tal punto de que ya no es capaz de discernir qué es lo justo, pero él es el responsable de tal ceguera y de haber determinado así su ignorancia. Pero quizás Aristóteles no hace suficiente justicia ni al hecho de la debilidad moral ni al de la perversidad moral. Aunque tiene conciencia de la realidad de la lucha y del conflicto moral, parece olvidarse de esta lucha,

insistiendo en el planteamiento de que el hombre que realiza una acción mala ignora, en el momento de cometerla, que sea mala. Esto puede suceder sin duda en los casos de acciones realizadas bajo el impulso de una pasión, pero Aristóteles no reconoce suficientemente la realidad de que un hombre puede hacer el mal a sabiendas y de que en el momento de obrar tiene conciencia de realizar algo malo. Evidentemente que la acción que realiza puede aparecer como la realización de *su bien* (éste es un punto destacado por Sócrates y asumido por Aristóteles: nadie quiere realizar *su* mal), pero esta realización puede entrañar males para otras personas (incluso el mal total, la muerte) que pueden y deben ser evitados.

El tratamiento aristotélico de las virtudes es con frecuencia esclarecedor y hecho con moderación y perspicacia de juicio. Por ejemplo, el modo que tiene de caracterizar el valor como un medio entre la temeridad y la cobardía, parece establecer, una vez desarrollado, la verdadera naturaleza del valor, distinguiéndolo con claridad de las formas del pseudo-coraje. Asimismo, su descripción de la templanza como un medio entre el libertinaje y la insensibilidad pone de manifiesto que la templanza o dominio de sí con respecto a los placeres no entraña en sí misma ninguna actitud puritana respecto a los sentidos y sus placeres. También su insistencia en que el medio lo es «con respecto a nosotros» evidencia su sentido práctico y realista. Como observa certeramente: «Si diez libras de alimento son demasiadas para un hombre y dos demasiado pocas, el entrenador no ordenará a los gimnastas que tomen seis libras, pues esto puede ser excesivo o escaso, según de quien se trate: para un Milón será quizá muy poco, mientras que para un principiante tal vez sea demasiado, Así pues, todo conocedor evita el exceso y el defecto, y busca el término medio y lo prefiere; pero no el término medio de la cosa, sino el relativo a nosotros».[9]

6. **La justicia**

Entre todas las virtudes éticas destaca la justicia, que consiste en la justa medida según la cual se distribuyen los bienes, las

9. *Ibid*., Libro II, c. 6, p. 169.

ventajas y las ganancias y sus contrarios. Así la exalta Aristóteles: «Se piensa que la justicia es la más importante de las virtudes y que "ni la estrella vespertina ni el lucero del alba son tan dignos de admiración"; y al igual que el proverbio afirmamos: "en la justicia están comprendidas todas las virtudes"».[10]

Por justicia entiende Aristóteles dos acepciones: lo legal y lo justo y equitativo. La primera clase de justicia, la justicia «universal», equivale prácticamente a la legalidad. Como Aristóteles considera que la ley del Estado se extiende sobre la vida entera e impone las acciones virtuosas en el sentido de acciones materialmente virtuosas, la justicia universal coincide más o menos con la virtud en su aspecto social.

La justicia «particular» se divide en dos tipos. El primero sería la *justicia distributiva*, por la que el Estado reparte los bienes entre los ciudadanos según unas proporciones geométricas, es decir, según los méritos. El segundo sería la *justicia correctiva*. Esta última se subdivide en dos tipos: 1.º) la justicia que se ocupa de las transacciones voluntarias (el derecho civil); y 2.º) la que se ocupa de las transacciones involuntarias (el derecho penal). Esta justicia correctiva procede según proporción aritmética. Aristóteles añadió a estas dos divisiones principales de la justicia particular la justicia comercial o conmutativa.

En su afán por tratar la justicia del mismo modo que había tratado las otras virtudes, Aristóteles señala que la justicia es un medio entre el obrar injustamente y el ser injustamente tratado. Planteamiento discutible, puesto que ninguno de los extremos pudiera ser calificado de vicio, sobre todo el de ser injustamente tratado. Por eso indica a continuación que la justicia no es realmente un medio, como lo son las otras virtudes, sino en el sentido en que ella produce un estado de cosas tal que viene a ser un equilibrio entre aquel estado en que A posee demasiado y aquel otro en que B posee también demasiado poco.

Aristóteles establece una valiosa distinción entre diversos tipos de acciones materialmente injustas. Realizar una acción que redunde en perjuicio para otro, cuando este perjuicio no había sido previsto o querido es muy distinto de realizar una acción de la que se sigue de suyo un daño para otro, y más si este daño había sido previsto y querido. Estas distinciones dejan espacio

10. *Ibid*., Libro V, c. 1, p. 241.

abierto a la *equidad* como tipo de justicia superior a la legal, ya que ésta última es demasiado general para que pueda aplicarse a todos los casos concretos.

7. *Episteme* y prudencia

Al estudiar las virtudes intelectuales, Aristóteles las divide según las dos facultades racionales: la facultad *científica*, con la que contemplamos los objetos que son necesarios y que no admiten ninguna contingencia y la facultad *razonadora*, que se ocupa de los objetos contingentes. Las virtudes intelectuales de la facultad científica son la *episteme* o ciencia, «la disposición en virtud de la cual demostramos» y a la que conciernen las pruebas y el *noûs* o la razón, mediante la cual aprehendemos una verdad universal tras haber experimentado cierto número de casos particulares y de haber visto que esa verdad o ese principio son evidentes de por sí. La unión del *noûs* y de la *episteme* es la sabiduría teórica o *sofia*, que está orientada hacia los objetos más excelsos, incluyendo probablemente no sólo los de la metafísica, sino también los de las matemáticas y las ciencias de la naturaleza. La contemplación de estos objetos pertenece a la vida ideal del hombre. «La sabiduría o filosofía puede definirse como la combinación de la razón con la ciencia, una especie de ciencia capital de los objetos más preciados.»[11] El saber es dignificado por su objeto, lo que lleva a Aristóteles a señalar que sería absurdo decir de la ciencia política que es el más alto saber, excepto si los hombres fuesen en verdad los superiores entre todos los seres. «Hay en el universo otras cosas de naturaleza más divina que la del hombre, como, por ejemplo, los cielos estrellados que constituyen la bóveda del mundo. De todo lo cual se deduce claramente que la sabiduría es una combinación de ciencia y razón especulativa orientada hacia los más nobles objetos del universo.»[12]

Las virtudes de la facultad razonadora son *techné* o arte, «aquella disposición por la que hacemos las cosas con ayuda de una regla verdadera»[13] y *phronesis* o prudencia (sabiduría práctica),

11. *Ibid*., Libro VI, c. 7, p. 277.
12. *Ibid*., Libro VI, c. 7, p. 278.
13. *Ibid*., Libro VI, c. 4, p. 274.

«una disposición verdadera a la acción, con ayuda de una regla, en lo que concierne a las cosas buenas o malas para los hombres».[14] La sabiduría práctica se ocupa del silogismo práctico: A es el fin, B es el medio, por lo tanto debe hacerse B. Pero esta sabiduría práctica no es monopolio de los sabios, ni asunto sólo de conocimiento. La virtud de la prudencia no es ciencia en sentido estricto. En este sentido Aristóteles reconoce expresamente que hay hombres que pueden tener conocimiento de cuál es la manera recta de proceder deduciéndolo de sus experiencias de la vida, aunque no tengan ninguna idea clara de los principios generales. Por consiguiente, vale más conocer la conclusión del silogismo práctico, sin la premisa mayor, que conocer ésta e ignorar la conclusión.

Por ello critica el intelectualismo de Sócrates en materia moral. «La opinión de Sócrates era correcta: nada es superior a la prudencia. Pero, al decir que ésta era ciencia, no estaba en lo cierto, pues es una virtud, no una ciencia, sino otro modo distinto de conocimiento.»[15] Sócrates «se engañaba al afirmar que toda virtud es una forma de prudencia, pero tenía razón al decir que ninguna virtud puede darse sin prudencia».[16] Sócrates sostenía que todas las virtudes son formas de la razón (en el sentido de ser formas del conocimiento), pero Aristóteles declara que lo cierto es, más bien, decir que todas las virtudes son *razonables*. «La virtud no es solamente la actitud justa y razonable, sino la actitud que conduce a una decisión razonable y justa y en estas materias la decisión justa y razonable se identifica con lo que nosotros entendemos por prudencia.»[17] Por lo tanto, la prudencia le es necesaria al hombre para ser verdaderamente virtuoso, por ser «la excelencia de una parte esencial de nuestra naturaleza» y porque «no puede haber elección justa sin que se den a la vez la prudencia y la virtud, puesto que esta última asegura la elección del fin justo y la primera la elección de los medios justos para alcanzarlo».[18]

Pero la prudencia o la sabiduría práctica no es lo mismo que la habilidad o destreza. Esta última es la facultad de hallar los

14. *Ibid*., Libro VI, c. 5, p. 275.
15. Aristóteles, *Ética a Eudemo*, *op. cit*., Libro VIII, c. 1, pp. 535-536.
16. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, *op. cit*., Libro VI, c. 13, p. 289.
17. *Ibid*., Libro VI, c. 13, p. 289.
18. *Ibid*., Libro VI, c. 12, p. 287.

medios conducentes para conseguir un determinado fin y un bribón puede ser habilísimo para encontrar los medios más idóneos para conseguir su innoble fin. La mera destreza difiere de la prudencia, que presupone las virtudes y equivale a la penetración moral. La prudencia no puede existir sin el talento y la habilidad, pero tampoco puede reducirse a éstos, pues es una virtud moral. En otras palabras, la prudencia es el talento aplicado a encontrar los medios conducentes para conseguir no cualquier fin sino el verdadero fin del hombre, el que es mejor para el hombre, y es la virtud moral la que nos capacita para elegir el verdadero fin, de suerte que la prudencia presupone la virtud moral. Aristóteles es perfectamente consciente de que cabe la posibilidad de que un hombre haga lo justo, lo que debe hacer, sin ser bueno. Sólo será bueno, si su acción procede de una decisión moral y si hace aquello precisamente porque es el bien. Para esto se necesita la prudencia.

Aristóteles admite que puede haber virtudes «naturales» separadas las unas de las otras (por ejemplo, un niño puede ser naturalmente valiente sin ser al mismo tiempo afable), pero para tener una virtud moral en sentido pleno, como disposición razonable, es necesaria la prudencia. Más aún, «dada la sola virtud de la prudencia, todas las demás virtudes derivan necesariamente de ella». Tenía razón Sócrates al sostener que no puede existir ninguna virtud sin la prudencia, aunque se equivocaba al mantener que todas las virtudes son formas de la prudencia. En la *Ética a Eudemo* observa Aristóteles que para Sócrates todas las virtudes eran formas del conocimiento, de tal modo que el saber qué es la justicia y el ser justo tendrían que coincidir, lo mismo que una vez que hemos aprendido geometría somos geómetras. Aristóteles replica que hay que distinguir entre la ciencia teórica y la ciencia práctica. La sabiduría práctica no es ciencia. «Lo que deseamos no es saber en qué consiste la bravura, sino ser bravos, ni qué es la justicia, sino ser justos.»[19] En la misma línea señala en los *Magna Moralia* que «quien conoce la esencia de la justicia no por ello es justo». También en la *Ética a Nicómaco* compara a los que creen que se harán buenos por el sólo conocimiento teórico con los pacientes que escuchan atentamente lo que el doctor les dice, pero no ponen en práctica ninguna de sus prescripciones.

19. Aristóteles, *Ética a Eudemo*, Libro I, c. 5, p. 420.

8. **La moral y el placer**

Aristóteles se niega a admitir que los placeres sean de suyo malos. El placer no puede ser *el* bien, como pensaba Eudoxo de Cnido, pues no es más que el acompañamiento natural de una actividad libre y sin trabas y a lo que ha de tenderse es a la actividad misma y no al placer que la acompaña. Incluso debemos escoger ciertas actividades, aunque de ellas no se siga ningún placer. Tampoco es verdad que todos los placeres sean deseables, pues algunas de las actividades que los producen son vitandas. Pero si el placer no es *el* bien, tampoco hemos de caer en el extremo opuesto de pensar que todo placer es malo, posición sustentada por Espeusipo, por el hecho de que lo sean algunos placeres.

Aristóteles en sus análisis no acepta el planteamiento de que el placer consista simplemente en una compensación, es decir, que el dolor represente un fallo en el estado natural y que el placer sea una reparación de tal defecto. Es verdad que donde hay restauración hay placer y que donde hay agotamiento hay dolor, pero no puede decirse de manera universal que el placer sea la compensación de un dolor previo. «Los placeres que proporcionan las matemáticas y entre los sensibles los del olfato tanto como los de muchos espectáculos y sonidos y finalmente las esperanzas y los recuerdos agradables son ejemplos de placeres que no implican ningún dolor antecedente.»[20] El placer es, por tanto, algo positivo y su efecto es perfeccionar el ejercicio de una facultad. Los placeres se diferencian específicamente según las características de las actividades a las que acompañan y el hombre bueno debe ser nuestro modelo en cuanto a lo verdaderamente agradable o desagradable. Los placeres verdaderos para el hombre son los que acompañan a las actividades propias del hombre. «Todos los demás placeres, como las actividades mismas a las que acompañan, únicamente son placeres en un sentido parcial y secundario.»[21] Quizás pueda advertirse en Aristóteles una supervaloración de los placeres de la actividad teórica e intelectual, pero todo su interés radicará en evitar las posiciones extremas.

---

20. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, Libro X, c. 3, p. 383.
21. *Ibid*., Libro X, c. 5, p. 392.

9. **Felicidad y contemplación**

Aristóteles denomina «virtud dianoética» a la perfección del alma racional en cuanto tal. «Si la felicidad es actividad conforme a la virtud, es razonable que esta conformidad habrá de ser con respecto a la virtud más alta y ésta será una actividad de lo mejor que hay en nosotros.»[22] El alma racional posee dos aspectos, según se dirija a las cosas cambiantes de la vida del hombre o a las realidades inmutables y necesarias, las verdades y los principios supremos. Por lo tanto, las virtudes dianoéticas serán fundamentalmente dos: la prudencia (*phronesis*) y la sabiduría (*sophia*), es decir la actividad filosófica. La prudencia consiste en dirigir bien la vida del hombre, en deliberar con corrección acerca de lo que es el bien o el mal para el hombre. La sabiduría, en cambio, es el conocimiento de aquellas realidades que están por encima del hombre: la ciencia teórica y, de un modo especial, la metafísica. La relación precisa de la acción moral con el tipo más elevado de la felicidad humana es algo que no queda claro, pero Aristóteles insiste en que sin virtud moral es imposible la felicidad verdadera.

Precisamente en el ejercicio de la virtud de la sabiduría, que constituye la perfección de la actividad contemplativa, el hombre alcanza la máxima felicidad y llega a rozar lo divino. «Si se reconoce que la actividad del intelecto se distingue por su dignidad, ya que se trata de una actividad teórica, si no atiende a otro fin que no sea ella misma, si obtiene el placer que le es propio (lo cual ayuda a intensificar la actividad), si por fin el hecho de ser autosuficiente, de ser una especie de ocio, de no producir cansancio, en la medida en que le sea posible a un hombre y si todas las demás cosas que se atribuyen a un hombre bienaventurado se manifiestan en conexión con esta actividad [...] entonces ésta será la perfecta felicidad del hombre, cuando abarque la duración completa de una vida, puesto que no hay nada incompleto entre los elementos de la felicidad. Sin embargo, una vida de este tipo será demasiado elevada para un hombre. En efecto, no vivirá así en cuanto hombre, sino en la medida en que hay algo divino en él. En la misma medida en que este elemento divino supera a la naturaleza humana compuesta, también superará su actividad a

22. *Ibid*., Libro X, c. 7, p. 394.

la actividad correspondiente a la otra clase de virtudes. Por lo tanto, si el intelecto, en comparación con el hombre, es una realidad divina, la actividad según el intelecto será asimismo divina, en comparación con la vida humana. No hay que dar oídos a aquellos que aconsejan al hombre, dado que el hombre es mortal, que se limite a pensar cosas humanas y mortales. Al contrario, siempre que sea posible hay que conducirse como inmortales y hacer todo lo necesario para vivir según la parte más noble que hay en nosotros. Si bien posee un tamaño reducido, por su potencia y por su valor es muy superior a todas las demás.»[23]

Aristóteles aduce varias razones a favor de la afirmación de que la más alta felicidad del hombre consiste en la actividad teórica, en el desarrollo de la sabiduría. La razón es la facultad más excelsa del hombre y la contemplación teórica es la actividad más sublime de la razón. Esta forma de actividad podemos sostenerla de manera más prolongada que ninguna otra, por ejemplo mucho más que el ejercicio corporal. El placer es uno de los elementos de la felicidad y la «filosofía es, reconocidamente, la más placentera de las actividades. Por los menos, los placeres de la filosofía parecen ser maravillosamente puros y firmes y nada tiene de extraño que la vida del que sabe sea más grata que la del que aprende».[24] El filósofo se basta a sí mismo. Ciertamente no puede eludir las necesidades de la vida, como cualquier otro hombre, pero sí y todo, «el pensador es capaz de proseguir sus estudios en absoluta soledad, y cuanto más profundo pensador es, más capaz es de ello; quizás sea mejor para él tener colegas, pero, con todo, es el que más se basta a sí mismo».[25] La cooperación de los demás le es de gran ayuda, pero, si le falta, el pensador está más capacitado que ningún otro hombre para prescindir de este alivio. Otra razón aducida es que la filosofía es amada por sí misma y no por los resultados que de ella deriven. En el ámbito de las actividades prácticas, lo deseable no es la acción misma, sino los resultados que mediante ella se pueden conseguir. La filosofía no es un simple medio para alcanzar un fin ulterior. Finalmente Aristóteles señala que la felicidad entraña y requiere el ocio. Sin embargo, «las virtudes

23. *Ibid*., Libro X, c. 7, pp. 396-397.
24. *Ibid*., Libro X, c. 7, p. 395.
25. *Ibid*., Libro X, c. 7, p. 395.

prácticas se ejercitan en el palenque de la guerra o de la política, ocupaciones de las que no puede decirse que sean propias del ocio, y menos que ninguna otra lo es la guerra».[26]

De manera aún más acentuada, Aristóteles reitera tales conceptos en otro texto, que es como el sello distintivo de su ética y de todo su pensamiento acerca del hombre. «De modo que la actividad de Dios, que se distingue por su bienaventuranza, será contemplativa. Por consiguiente, la actividad humana que le resulte más afín será la que produzca una mayor felicidad. Una prueba de ello es que todos los demás animales no participan de la felicidad, porque carecen completamente de tal facultad. Para los dioses toda la vida es bienaventurada, mientras que para los hombres sólo lo es en la medida en que les corresponde alguna semejanza con aquel tipo de actividad; en cambio, ningún otro animal es feliz, porque no participa para nada de la contemplación. Por consiguiente, en el mismo grado en que haya contemplación, en ese mismo grado habrá felicidad...»[27] Es la formulación más típica de aquel ideal que los antiguos filósofos de la naturaleza habían tratado de llevar a cabo en su vida, que Sócrates había comenzado a explicitar desde un punto de vista conceptual y que Platón ya había expuesto teóricamente.

10. **Consideración final**

Como ya hemos indicado anteriormente, Aristóteles posee el mérito de haber tratado de superar el intelectualismo ético socrático. Como buen «realista», había comprendido perfectamente que una cosa es conocer el bien y otra muy distinta el hacer y practicar el bien. Por lo tanto buscó determinar cuáles son los procesos psíquicos que presupone el acto moral. En este sentido llamó sobre todo la atención sobre el acto de la elección (*prohairesis*), uniéndolo estrechamente con el acto de la deliberación. La *prohairesis* es la capacidad de preferencia racional, la capacidad de decir: esto vale más que aquello y de actuar según esta preferencia. Cuando queremos alcanzar determinados fines, mediante la deliberación establecemos cuántos y cuáles son los medios que hay

26. *Ibid*., Libro X, c. 7, pp. 395-396.
27. *Ibid*., Libro X, c. 8, p. 399.

que poner en práctica para llegar a aquellos fines, desde los últimos hasta los más próximos. La elección actúa sobre estos últimos, poniéndolos en acto. La elección, para Aristóteles, únicamente hace referencia a los medios, no a los fines; por lo tanto, esta elección nos vuelve responsables, pero no nos convierte necesariamente en buenos (o malos). El ser buenos depende de los fines y para Aristóteles los fines no son objeto de elección sino de volición. La voluntad quiere siempre el bien y sólo el bien o, mejor dicho, aquello que se nos presenta con apariencia de bien. Para ser bueno, entonces, hay que querer el verdadero bien, no el aparente, pero el bien verdadero sólo lo sabe reconocer el hombre virtuoso, esto es, bueno. Como podemos apreciar, se trata claramente de una relación circular o dialéctica.

Como consideración final, habría que señalar que Aristóteles no elabora una ética normativa que, como un recetario, nos diga qué tenemos que hacer en cada caso. Su planteamiento ético descansa de manera importante en el desarrollo de la sabiduría práctica, de la *prudencia moral* (*phronesis*), capaz de pensar una acción ética adecuada de manera concreta y teniendo en cuenta las diferentes situaciones en que se encuentre situada la propia acción humana. Esta prudencia práctica, que tiene en cuenta las *circunstancias y contextos* de la acción en la que se desenvuelve el hombre y las *posibles consecuencias* de esta misma acción, es un elemento importante que toda ética emancipatoria debe tener en cuenta en su propia dinámica y actividad. Hay que incorporar a la reflexión elementos contextuales y realidades consecuenciales para articular una reflexión *en situación*. No se trata de pensar una ética de situación, que moldee acomodaticiamente los principios morales a las situaciones, sino de «construir» dialécticamente los principios morales dentro de las complejas situaciones históricas y sociales. Tener en cuenta esto no significa de ningún modo aceptar acríticamente lo establecido, lo existente, sino *conocerlo en profundidad* para insertar la acción humana lo más adecuadamente posible en los contextos concretos donde se juega la emancipación real de las personas. Lo contrario sería practicar un «idealismo» altanero o ignorante que no es capaz de morder en las entrañas de la acción humana.

2

LA ÉTICA DE KANT

1. **Nuestro propósito**

No es necesario repetir lo que he señalado en la introducción a la ética de Aristóteles. El propósito del capítulo es similar al planteado en el capítulo anterior. También la ética de Kant encierra perspectivas que pueden iluminar nuestra reflexión y nuestra acción moral. Kant no es un «perro muerto», al que hay que dar por superado y que no tuviera nada que decirnos. La reactivación de las perspectivas kantianas o al menos de ciertas perspectivas suyas constituye un fenómeno común a varias de las nuevas teorías morales que se construyen en la actualidad. Sólo una mentalidad ingenuamente «progresista» cree ya superados sus postulados morales o las virtualidades reflexivas y metodológicas que encierra su pensamiento.

Kant se plantea como objetivo fundamental la elaboración de una ética del deber, lo que le opone aparentemente al planteamiento aristotélico que tiene como objetivo principal la búsqueda de la felicidad. Pero lo que constituye el propósito fundamental de la ética de Kant es fundamentar esta ética, no en algo exterior al hombre (sea el placer, los deseos, la utilidad, la sociedad, la voluntad divina), sino en la propia autonomía del hombre que sigue los imperativos que encuentra en la razón. Si tenemos también en cuenta que el predicado de obligación puede estar asociado a una gran diversidad de proposiciones de acción, es legítimo precisar la idea de norma por medio de la idea de formalismo. A este respecto la moral kantiana puede ser considerada, en sus grandes líneas, como una recensión exacta de la experiencia moral común, según la cual no pueden ser tenidas

por obligatorias más que las máximas de acción que satisfagan un test de universalización, es decir que valgan para *todos los seres humanos*. Ésta es una contribución esencial del pensamiento kantiano, una aportación básica e ineludible.

Ahora bien, ¿esta perspectiva se supone que está en abierta oposición al planteamiento aristotélico? Aunque históricamente se han señalado más las divergencias entre ambos autores, pueda que haya llegado el momento de no oponerlas tan drásticamente, sino de entablar entre ellas una *mediación creativa*. Nos parece sugerente el punto de vista aportado por Paul Ricœur, cuando afirma: «Por consiguiente, no es necesario considerar al deber como enemigo del deseo. Sólo son excluidos los candidatos al título de obligación que no satisfagan dicho criterio de universalización. En sentido mínimo la ligazón entre obligación y formalismo no implica más que una estrategia de depuración que busca preservar los usos legítimos del predicado de obligación. En estos estrictos límites, es legítimo asumir el imperativo categórico en su forma más sobria: "Actúa únicamente según la máxima que hace que tú puedas querer al mismo tiempo que dicha máxima se convierta en una ley universal". Ahora bien, con esta fórmula no se dice cómo se forman la máximas, es decir las proposiciones de acción que dan contenido a la forma del deber».[1] Precisamente aquí surge un campo de reflexión ineludible.

Para esto es necesario contar con un sujeto autónomo que busque la determinación concreta de las normas morales, siguiendo la lógica de la universalización posible de las normas de acción. De nuevo entramos en la lógica de pensar una ética en situación, como he defendido en el capítulo anterior. No se trata de aplicar principios rígidos a situaciones concretas. Por ello debemos adentrarnos en la perspectiva de la *prudencia ética*, abierta nítidamente por la reflexión aristotélica, que busca encontrar la norma moral de carácter universal en cada contexto concreto de acción. ¿No sería posible y hasta deseable articular ambos planteamientos, el aristotélico y el kantiano?

---

1. Ricœur, P., «De la morale à l'éthique et aux éthiques», en VV.AA., *Un siècle de philosophie. 1900-2000*, París, Gallimard, 2000, pp. 105-106.

2. **Los objetivos de la *Crítica de la razón práctica***

La razón humana no es únicamente razón teórica, capaz de conocer, sino también razón práctica, capaz de determinar la voluntad y la acción moral. La *Crítica de la razón práctica* se ocupa de este importante aspecto de la razón humana. Sin embargo, el objetivo de esta obra no consiste en criticar la razón pura práctica de la misma forma en que la *Crítica de la razón pura* criticó la razón pura teórica. Hay que recordar que Kant llama «pura» a la razón que no está mezclada con nada empírico y en la medida en que es capaz de obrar por sí sola, y por lo tanto a priori. En el caso de la razón teórica se hizo necesaria una crítica de la razón teórica pura porque ésta tiende a ir más allá de los límites de la experiencia y más allá de lo que es lícito para la actividad del conocimiento (con las consecuencias que se pueden apreciar en la dialéctica transcendental). En cambio, la razón práctica no corre ese riesgo, puesto que su objetivo consiste en determinar la voluntad, es decir moverla, y posee sin duda una realidad objetiva: la determinación o moción de la voluntad.

Por consiguiente, basta con demostrar que existe una razón pura práctica que por sí sola (sin intervención de momentos que dependan de los impulsos y de la sensibilidad, es decir, de la experiencia) puede mover y determinar la voluntad, para eliminar cualquier problema posterior que haga referencia a su legitimidad y pretensiones. Esta vez, por el contrario, será criticada, no la razón pura práctica, sino la razón práctica en general y de modo especial la razón práctica empíricamente condicionada, que pretenda determinar por sí sola la voluntad.

En resumen: la situación de la *Crítica de la razón práctica* es exactamente la inversa a la de la *Crítica de la razón pura*. En la razón práctica las pretensiones de ir más allá de los propios límites legítimos se dan en la razón práctica empírica (ligada a la experiencia), que aspira a determinar por sí sola a la voluntad. En cambio, en la razón teórica las pretensiones de la razón consistían en dejar de lado la experiencia y alcanzar por sí sola (sin la experiencia) el objeto. En la *Crítica de la razón pura* Kant criticó las pretensiones de la razón teórica (que constituyen un exceso) de trascender la experiencia. En cambio, en la *Crítica de la razón práctica* criticó las pretensiones opuestas de la razón práctica (que constituyen una deficiencia) de quedar siempre ligada

exclusivamente a la experiencia. Por esta razón el título de la obra es «Crítica de la razón práctica» y no «Crítica de la razón pura práctica».

Desde esta perspectiva indicada, se puede comprender este texto programático de Kant, absolutamente fundamental: «No tenemos que elaborar una crítica de la razón *pura práctica*, sino únicamente de la razón *práctica* en general. Aquí, en efecto, la razón pura, aunque se muestre que existe, no exige ninguna crítica. Al contrario, ella misma contiene el criterio para la crítica de todo su propio uso. La crítica de la razón práctica tiene en general la obligación de disuadir a la razón empíricamente condicionada de la pretensión de suministrar, ella sola, el fundamento exclusivo para determinar la voluntad. Aquí [en la razón práctica] el uso de la razón pura, si existe, es inmanente [esto es, no se excede de sus límites]; por el contrario, el uso empíricamente condicionado que se arrogue la exclusividad [de valer sólo él], es trascendente [esto es, trasciende sus límites, se escapa de su lícito ámbito] y se manifiesta a través de exigencias y mandatos que van mucho más allá de las fronteras de su territorio. Tenemos, pues, una relación exactamente inversa a la que se halló en el uso especulativo de la razón pura».[2]

Este punto resulta decisivo para comprender el desarrollo de la temática kantiana. En la *Crítica de la razón pura* Kant se había dedicado a limitar la razón cognoscitiva a la esfera de la experiencia, mientras que en la *Crítica de la razón práctica* (lo mismo que ocurrirá en la *Crítica del juicio*) se ocupará exactamente de lo contrario. En consecuencia, aquella esfera nouménica que resultaba inaccesible desde el punto de vista teórico, se convierte en accesible prácticamente. El ser humano, en la medida en que está dotado de voluntad pura, se transformará en causa nouménica. El imperativo moral se convertirá en una síntesis a priori que no está fundada ni en la intuición sensible ni en la experiencia (y por lo tanto, es de carácter nouménico), lo que implica consecuencias de gran importancia.

---

2. Kant, I., *Crítica de la razón práctica* (traducción de E. Miñana Villagrasa y M. García Morente), Salamanca, Sígueme, 1994, p. 30. (Traducción de Roberto R. Aramayo, Madrid, Alianza Editorial, 2000, p. 70.) En las citas siguientes indicaré las referencias de las dos traducciones, aunque la traducción que aparece en el texto es mía y no coincide exactamente con ninguna de las dos.

3. **La ley moral como imperativo categórico**

Lo que se trata de mostrar es que existe una razón pura práctica: esta razón es suficiente por sí sola (como pura razón, sin la ayuda de los impulsos sensibles) para mover la voluntad. Sólo en este caso, señala Kant, pueden existir principios morales válidos para todos los hombres sin excepción, leyes morales que tengan un valor universal. Para comprender de forma adecuada el pensamiento moral de Kant, hay que realizar ciertas distinciones importantes y significativas. Kant llama «principios prácticos» a las reglas generales, a aquellas determinaciones generales de la voluntad de la que dependen numerosas reglas prácticas particulares. Por ejemplo, uno de los principios prácticos es el siguiente: «cuida tu salud»; en cambio, las reglas específicas más particulares que dependen de él son por ejemplo: «haz deporte», «aliméntate de manera adecuada», «evita los desórdenes», etc.

Kant divide los principios prácticos en dos grandes grupos: las *máximas* y los *imperativos*. Las máximas son principios prácticos que sólo se aplican a los sujetos individuales que se las proponen a sí mismos, pero no a todos los hombres y, por lo tanto, son subjetivas. Por ejemplo, el principio «véngate de todas las ofensas que recibas» es una máxima (y por lo tanto subjetiva) porque sólo es válido para aquel que la sostiene, pero no se impone en absoluto a todos los seres razonables. Los imperativos, en cambio, son principios prácticos objetivos, válidos para todos. Los imperativos son mandatos o deberes, reglas que expresan la necesidad objetiva de la acción, lo cual significa que «si la razón determinase por completo la voluntad, la acción sucedería inevitablemente de acuerdo con dicha regla»[3] (de hecho, la intervención de factores emocionales y empíricos puede apartar la voluntad de la obediencia a esa regla; esto ocurre con frecuencia).

Los imperativos pueden ser de dos clases. Cuando determinan la voluntad sólo en el caso de que ésta quiera alcanzar determinados objetivos, podemos hablar de «imperativos hipotéticos». Por ejemplo, «si quieres aprobar el curso, debes estudiar», «si quieres ser campeón en un deporte, debes entrenarte», «si quieres tener una vejez segura, debes ahorrar», etc. Estos imperativos son válidos únicamente a condición de que se quiera el ob-

3. *Ibid*., p. 36 (78-79).

jetivo que se proponen y, por esto, son hipotéticos (son válidos en la hipótesis de que se quiera tal fin), pero son válidos objetivamente para todos aquellos que se proponen dicho fin. Tener o no el deseo de alcanzar ese fin es algo que depende del sujeto que actúa; por lo tanto, su imperatividad, su necesidad, está condicionada. Estos imperativos hipotéticos se configuran como «reglas de la habilidad», cuando su finalidad consiste en un objetivo preciso, como en el caso de los ejemplos citados anteriormente, como «consejos de la prudencia», cuando se proponen metas más generales, por ejemplo, la búsqueda de la felicidad. Puesto que la felicidad es entendida de maneras muy diversas y la consecución de los objetivos vinculados con ella depende de numerosas circunstancias que a menudo no podemos dominar, los imperativos que se propongan la búsqueda de la felicidad sólo pueden ser consejos de la prudencia: «sé cortés con los demás», «trata de hacerte querer», etc.

En cambio, cuando el imperativo determina la voluntad no en vista de obtener un efecto determinado que se desee, sino simplemente como voluntad, prescindiendo de los efectos que pueda lograr, entonces nos hallamos ante un imperativo categórico. El imperativo categórico no dice, por lo tanto, «si quieres... debes», sino «debes porque debes», «debes sin más». Los imperativos categóricos, y sólo ellos, son leyes prácticas que resultan válidas incondicionalmente para el ser racional. Kant señala: «Para una legislación de la razón... es preciso que ésta sólo tenga que presuponerse *a sí misma*, porque la regla sólo es objetiva y universalmente válida, cuando se aplica con independencia de todas las condiciones subjetivas accidentales, que pueden encontrarse en un ser racional, pero no en otro. Suponed ahora que decís a alguien que jamás debéis prometer una falsedad: esta regla concierne exclusivamente a su voluntad. No importa que los objetivos de dicho individuo se alcancen o no de ese modo: es mi voluntad la que, a través de dicha regla, queda determinada totalmente *a priori*. En el caso de que tal regla sea prácticamente [moralmente] justa, constituye una ley, porque es un imperativo categórico».[4]

Kant concluye que sólo los imperativos categóricos son leyes morales. Éstas son universales y necesarias, pero no de la

4. *Ibid*., p. 37 (80).

misma forma que las leyes naturales. Las leyes naturales no pueden no cumplirse, mientras que las leyes morales pueden no cumplirse, porque la voluntad humana no sólo está sujeta a la razón, sino también a las inclinaciones sensibles. En consecuencia, puede desobedecer y precisamente por esto las leyes morales reciben el nombre de «imperativos» o «deberes». En lengua alemana el ser necesario en sentido natural se expresa mediante el término *müssen*, mientras que la necesidad o el deber moral utiliza la palabra *sollen*. Por ejemplo, el deber que se manifiesta en la proposición «todos los hombres deben morir», en la medida en que implica una necesidad natural, en alemán se expresa con el verbo *müssen*. En cambio, el deber que se manifiesta en la proposición «todos los hombres deben dar testimonio de la verdad», que no implica una necesidad natural, se expresa con *sollen*. La necesidad de la legalidad física consiste en la inevitabilidad de su realización. Mientras que la necesidad de la ley moral consiste, en cambio, en ser válida para todos los seres racionales sin excepción.

4. **La esencia del imperativo categórico**

El imperativo categórico, la ley moral, no puede consistir en mandar determinadas cosas, por nobles y elevadas que éstas sean. Esto significa que la ley moral no depende de su contenido. Kant llama «ley material» a aquella que depende del contenido. Si subordinamos la ley moral a su contenido, caeremos en el empirismo y en el utilitarismo, porque en este caso la voluntad está determinada por los contenidos, según que éstos la complazcan o no.

¿De qué dependerá, entonces? En una ley, si prescindimos del contenido, sólo queda su forma. La esencia del imperativo, pues, consiste en que tenga validez en virtud de su forma de ley, gracias a su racionalidad. La ley moral lo es en la medida en que prescribe que yo la respete en cuanto ley («debes porque debes») y es tal porque posee una validez universal, sin excepciones. Kant lo señala así: «Si un ser racional tiene que pensar sus máximas como si fueran leyes prácticas universales, sólo puede pensarlas en cuanto principios tales que contienen el fundamento de determinación de la voluntad, no según la materia, sino únicamente según la forma. La materia de un principio práctico es el objeto

de la voluntad. Puede ser el motivo que determina la voluntad o puede no serlo. Si es el fundamento de determinación de la voluntad, la regla de la voluntad queda sometida a una condición empírica (a la relación de la representación determinante con el sentimiento de placer o de desagrado), por consiguiente, no puede ser una ley práctica. Ahora bien, en una ley, si se prescinde de toda materia —es decir, del objeto de la voluntad, en cuanto motivo determinante— sólo queda la simple forma de una legislación universal. En consecuencia, un ser racional no podrá en ningún caso pensar *sus* propios principios subjetivamente prácticos —esto es, sus propias máximas— al mismo tiempo como leyes universales, o bien tiene que admitir que su simple forma, por la cual *dichas máximas se adaptan a una legislación universal*, las convierte por sí sola en leyes prácticas».[5]

Nuestra moralidad no depende, en última instancia, de las cosas que queremos, sino del principio por el cual las queremos. El objeto de la voluntad es moralmente bueno en la medida en que lo quiero para un principio bueno, mientras que no se puede afirmar lo contrario: que un principio sea bueno en la medida en que prescribe un objeto bueno. En este sentido, Kant afirma que el principio de la moralidad no es el contenido, sino la forma. En definitiva, la esencia del imperativo categórico consiste en ordenarme *cómo debo querer* aquello que quiero y *no lo que debo* querer. Por lo tanto, la moralidad no consistirá en lo que se hace, sino en cómo se hace lo que se haga.

5. **Las fórmulas del imperativo categórico**

En tales circunstancias sólo podrá haber un imperativo categórico. Su formulación más adecuada es la siguiente: «Actúa de tal modo que la máxima de tu voluntad tenga siempre validez, al mismo tiempo, como principio de una legislación universal»,[6] es decir que la máxima (subjetiva) pueda convertirse en ley universal (objetiva). Ésta es la única fórmula que Kant siguió conservando en la *Crítica de la razón práctica*, después de haberla enunciado en la *Fundamentación de la metafísica de las cos-*

5. *Ibid*., pp. 44-45 (90-91).
6. *Ibid*., p. 49 (97).

tumbres. La razón del mantenimiento de esta fórmula estriba en que ella es la que mejor pone de manifiesto la pura forma de la ley moral, que es la universalidad (la validez en toda circunstancia, sin excepciones).

En la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* aparecen otras dos fórmulas. La segunda afirma: «Actúa de tal modo que consideres a la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de todos los demás, siempre como fin y nunca meramente como medio».[7] Esta formulación, basada en la consideración del hombre como un fin en sí mismo y no como una cosa entre las cosas, es abandonada en la *Crítica de la razón práctica*, porque Kant quiere llevar su formalismo hasta sus últimas consecuencias, prescindiendo de todo concepto de fin y esta formulación presupone el siguiente principio: «la naturaleza racional existe como un fin en sí misma».

La tercera fórmula que aparece en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* es la siguiente: «Actúa de modo que la voluntad, con su máxima, pueda considerarse como legisladora universal con respecto a sí misma».[8] Esta tercera formulación es muy similar a la primera. La diferencia estriba en que la primera pone de relieve la ley, mientras que la tercera otorga mayor relevancia a la voluntad y al hecho de que el hombre no está sólo sujeto a una ley, sino que esta ley es fruto de la racionalidad humana y depende de él; es el hombre, con su voluntad y racionalidad, el que se da la ley a sí mismo. La tercera fórmula, por lo tanto, presupone la autonomía de la ley moral. Kant, en la *Crítica de la razón práctica* también dejó de lado esta formulación, ya que no se debían presuponer dichos conceptos, que no habían sido clarificados, de manera que se llegase al máximo rigor lógico.

6. **La libertad como condición y fundamento de la ley moral**

El imperativo categórico es una proposición que determina (mueve) la voluntad a priori, objetivamente. Esto significa que la razón pura es en sí misma práctica, porque determina la vo-

7. Kant, I, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (traducción de José Mardomingo), Barcelona, Ariel, 1996, p. 189.

8. *Ibid*., p. 199.

luntad sin que intervengan otros factores: es suficiente la pura forma de la ley.

La existencia de la ley moral, del imperativo categórico, no necesita ser justificada o demostrada. Kant afirma expresamente que se impone a la conciencia como un hecho de la razón (*eine Faktum der Vernunft*); y este hecho sólo se puede explicar, si se admite la libertad. Por lo tanto, la conciencia de este hecho de razón (ley moral) no procede de algo previo, como por ejemplo de la conciencia de la libertad, sino al revés: adquirimos conciencia de la libertad precisamente porque primeramente tenemos conciencia del deber. Por ello nos hallamos ante un hecho absolutamente único. El imperativo (la conciencia del imperativo), que me ordena querer de acuerdo con la pura forma de la ley, en substancia me ordena la libertad. Por eso no se trata de un juicio analítico, sino de un juicio *sintético a priori*, porque me dice algo nuevo. Y señala algo nuevo, no en una dimensión fenoménica, sino metafenoménica: el darse del deber me comunica *al mismo tiempo* que soy libre (de otro modo, el deber no tendría sentido) y, por lo tanto, me indica la dimensión no fenoménica de la libertad, aunque sin que yo la capte cognoscitivamente en su esencia. Kant lo indica así: «La conciencia de esta ley fundamental puede llamarse un *hecho* (*Faktum*) de la razón, no porque se la pueda deducir de datos racionales precedentes, por ejemplo de la conciencia de la libertad (porque tal conciencia no nos es dada antes que nada), sino porque se nos impone por sí misma, como una proposición sintética *a priori* y no fundamentada en una intuición, ni pura, ni empírica. Tal proposición sería analítica, si se supusiese la libertad del querer, pero para hacerlo —si se entiende la libertad en un sentido positivo— sería necesaria una intuición intelectual, algo imposible de admitir lícitamente. Sin embargo, para poder considerar sin equívocos esta ley como *dada*, es preciso observar que no se trata de un hecho empírico, sino del único hecho de la razón pura, la cual, por su intermedio, se proclama como legisladora originaria (*sic volo, sic iubeo*)».[9]

El motivo por el cual Kant, después de haber admitido un caso de juicio sintético a priori no fenomémico, no extrajo las debidas consecuencias a nivel metafísico, depende únicamente del arraigado prejuicio cientifista que le llevaba a admitir como cono-

9. Kant, I., *Crítica de la razón práctica*, *op. cit*., p. 50 (pp. 98-99).

cimiento *pleno iure* sólo al conocimiento de tipo matemático-geométrico y galileano-newtoniano. Sólo teniendo en cuenta esto, se puede comprender por qué Kant dice que no conocemos la libertad, y que, para conocerla, hemos de tener una intuición intelectiva (ya que no es un fenómeno, sino un noúmeno), a pesar del hecho de que Kant ofrezca una precisa definición formal de ella.

La libertad es la independencia (de la voluntad) con respecto a la ley natural de los fenómenos, es decir, con respecto al mecanismo de las causas naturales del mundo. La libertad es el rasgo propio de aquella libertad que puede ser determinada por la pura forma de la ley, sin necesidad del contenido (que está ligado con la ley natural propia del fenómeno). Esta libertad, que no explica nada en el mundo de los fenómenos y que en la dialéctica de la *razón pura* da lugar a una antinomia insuperable, en cambio lo explica todo en la esfera moral. Tomamos conciencia de la libertad por la vía moral. Por ello Kant concluye: «Nadie habría mostrado nunca la temeridad de introducir la libertad en la ciencia, si la ley moral —y con ella, la razón práctica— no le hubiese conducido a hacerlo, colocándole ante su mirada aquel concepto».[10]

En conclusión: conocemos primero la ley moral (el deber) en cuanto «hecho de la razón» y después inferimos de ella la libertad, como su fundamento y su condición. Y Kant ofrece un ejemplo especialmente elocuente. Si un tirano, con toda clase de amenazas, te obliga a dar un testimonio falso en contra de un inocente, puede suceder que por temor cedas y hagas un falso testimonio; después tendrás remordimiento por ello. Esto significa que comprendes muy bien que debías decir la verdad, aunque no lo hayas hecho. Y si debías decir la verdad, entonces también podías (aunque hayas hecho lo contrario). El remordimiento indica precisamente que debías y por lo tanto podías. El pensamiento kantiano puede resumirse así: «debes, en consecuencia, puedes» (y no a la inversa).

7. **El principio de la autonomía moral y su significado**

Si definimos la libertad como «independencia de la voluntad con respecto de la ley natural de los fenómenos» y como

10. *Ibid*., p. 48 (96).

«independencia de los contenidos» de la ley moral, nos encontramos con su sentido negativo (aquello que ella excluye). En cambio, si añadimos a este rasgo otro nuevo: que la voluntad (independiente) es capaz también de determinarse por sí misma, autodeterminarse, se alcanzará también su sentido positivo y específico. Este sentido positivo es lo que Kant denomina «autonomía», darse a sí mismo su propia ley. Lo contrario es la heteronomía, el que la voluntad dependa de algo distinto de ella misma, que la determina. «La *autonomía* de la voluntad es el único principio de toda ley moral y de los deberes conformes a esta ley. Por el contrario, toda *heteronomía* del arbitrio no sólo no fundamenta una obligatoriedad, sino que resulta contraria a su principio y a la moralidad del querer. En otros términos, el único principio de la moralidad consiste en la independencia de la ley con respecto a toda materia (es decir, de un objeto deseado) y, al mismo tiempo, sin embargo, en la determinación del arbitrio por medio de la pura forma legisladora universal, de la que debe ser capaz una máxima. *Aquella independencia* es la libertad en *sentido negativo*; esta *legislación autónoma* de la razón pura, y en cuanto tal, práctica, es libertad en *sentido positivo*. Por lo tanto, la ley moral no expresa nada más que la *autonomía* de la razón pura práctica, es decir, de la libertad, y ésta es sin duda la condición formal de todas las máximas, y sólo obedeciéndola pueden éstas conformarse con la suprema ley práctica.»[11]

Libertad, autonomía y formalismo están indisolublemente ligados. Esto no significa, por supuesto, que la voluntad, al autodeterminarse, no se plantee contenidos y que la forma de la ley moral no posea una materia, sino que quiere decir que ésta no puede ser el motivo y la condición determinante. Kant señala: «La materia de la máxima puede permanecer, pero no debe ser su condición, o de lo contrario, la máxima no serviría para construir una ley. Por lo tanto, la simple forma de la ley, que limita la materia, debe ser al mismo tiempo un fundamento para asignar dicha materia al querer, pero sin presuponerla».[12] Todas las morales que se fundamentan sobre contenidos comprometen la autonomía de la voluntad, implican que ésta se subordina a las cosas y, por lo tanto, a las leyes de la naturaleza. En consecuen-

11. *Ibid*., pp. 52-53 (101-102).
12. *Ibid*., p. 54 (103).

cia comportan una heteronomía de la voluntad. En la práctica, todas las morales de los filósofos anteriores a Kant, de acuerdo con este nuevo criterio, resultan heterónomas. Los motivos materiales que determinan la voluntad pueden ser de diferentes tipos: la educación, la constitución civil, el sentimiento físico o moral, la perfección, la felicidad, la voluntad de Dios...

En particular, para Kant toda ética que se base en la búsqueda de la felicidad es heterónoma, porque introduce la consecución de bienes materiales, con toda una serie de consecuencias negativas. La búsqueda de la felicidad contamina la pureza de la intención y de la voluntad, en la medida en que se interesa por determinados fines (por lo que se ha de hacer y no sobre cómo se ha de hacer), con lo cual la condiciona. La búsqueda de la felicidad da lugar a imperativos hipotéticos y no a imperativos categóricos. Toda la ética griega, debido a su carácter eudaimonista, es invertida de acuerdo con este criterio. En cambio, la moral evangélica no es eudaimonista, porque proclama la pureza del principio moral (la pureza de la intención es igual a la pureza de la voluntad). Por consiguiente, no debemos actuar para conseguir algo, sino que debemos actuar únicamente por puro deber. Sin embargo, al actuar por puro deber, el hombre se vuelve «digno de felicidad», lo cual tiene consecuencias muy importantes.

8. **El bien moral y el tipo del juicio**

Todas las éticas prekantianas se dedicaban a determinar qué era el bien moral y el mal moral y como consecuencia deducían la ley moral, que prescribe obrar el bien y evitar el mal. Kant, como consecuencia de su formalismo, invierte por completo los términos de la cuestión: «El concepto de lo bueno y de lo malo (*Guten und Bösen*) no debe ser determinado antes de la ley moral (para lo cual ese concepto parecía deber ser colocado como fundamento) sino únicamente después de ésta y por medio de ésta».[13] Esto significa que «no es el concepto del bien como objeto el que determina y hace posible la ley moral, sino al revés, la ley moral la que determina y hace posible primero el concepto de bien, para que éste merezca de manera absoluta dicho

13. *Ibid*., p. 85 (146-147).

nombre».[14] En suma: la ley moral define y otorga el ser al bien moral y no a la inversa. Sin embargo, la paradoja deja de ser tan notable, si la contemplamos desde la perspectiva antes mencionada: la intención pura o la voluntad pura son las que hacen que sea bueno aquello que ellas quieren y no al revés (no existe ningún contenido que pueda servir de origen a la intención y la voluntad pura).

Pero, podemos preguntarnos: ¿cómo se podrá pasar desde este riguroso formalismo hasta el actuar concreto? ¿Cómo puede pasarse desde el imperativo categórico, que únicamente prescribe una forma, a los casos y los contenidos particulares? ¿Cómo puede subsumirse una acción particular bajo la ley práctica pura (bajo el imperativo)? Como puede apreciarse, el problema que surge aquí es análogo al que surgió en la *Crítica de la razón pura* a propósito de hallar un puente, algún tipo de mediación entre los conceptos puros y los datos sensibles. Kant resolvía el problema a través de la doctrina del esquematismo transcendental. Aquí, el problema es más difícil de solucionar, porque se trata de mediar entre lo suprasensible (la ley y el bien morales) y la acción sensible.

Kant utiliza como esquema el concepto de «naturaleza», entendida como conjunto de leyes que se cumplen necesariamente (sin ninguna excepción). Imaginemos que la naturaleza es tipo de la ley moral (utilizar la ley y la naturaleza sensible como tipo de ley moral, significa utilizarla en calidad de esquema o imagen para representar la ley y la naturaleza inteligibles). Tomemos ahora la acción concreta que nos disponemos a realizar y supongamos que la máxima en la que se inspira tiene que convertirse en ley necesaria de una naturaleza en la que nosotros mismos estuviésemos obligados a vivir. Este esquema nos revela de inmediato si nuestra acción es objetiva (moral) o no lo es: en efecto, si resulta que nos sentimos contentos de vivir en este supuesto mundo, en el que nuestra máxima se ha convertido en ley necesaria (que no nos exceptúa a nosotros), quiere decir que aquélla era algo conforme con el deber; en caso contrario, no lo era.

Pongamos un ejemplo. Si uno miente para evitar un daño, enseguida se da cuenta si su comportamiento es o no moral,

14. *Ibid*., p. 86 (148).

transformando su máxima (me es lícito mentir para evitar daños) en ley de una naturaleza de la cual uno mismo tiene que formar parte necesariamente. En un mundo en el que todos dijesen necesariamente mentiras, sería imposible vivir (precisamente aquel que miente sería el primero que no querría vivir allí). ¿Se podría vivir en un mundo en el que todos asesinasen necesariamente? ¿O en un mundo en el que todos robasen necesariamente? Los ejemplos podrían multiplicarse indefinidamente. Elevando la máxima (subjetiva) a criterio universal, estamos en condiciones de reconocer si es moral o no. Contempla tus acciones desde una perspectiva universal y te darás cuenta si son acciones moralmente buenas o no.

9. **El rigorismo kantiano y su himno al deber**

A Kant no le basta con que una acción se haga de acuerdo con la ley, en conformidad con la ley. En este caso, la acción podría ser meramente legal (hecha en conformidad con la ley), pero no sería moral. Para ser moral, la voluntad que se halla en la base de la acción debe estar inmediatamente determinada por la sola ley y no «a través de la mediación del sentimiento, cualquiera que sea su especie». Toda intervención de móviles voluntarios distintos a la simple ley moral son causa de hipocresía. Si hago caridad a un pobre por puro deber, realizo una acción moral; si la hago por compasión (que es un sentimiento extraño al deber) o para mostrarme generoso (por mera vanidad), hago una acción simplemente legal o, incluso, hipócrita.

Kant sabe que el hombre en cuanto ser sensible no puede prescindir de los sentimientos y de las emociones; pero cuando éstos irrumpen en la acción moral, la contaminan. Incluso cuando nos empujan en el sentido indicado por el deber se muestran peligrosos, porque existe el riesgo de que hagan que la acción descienda desde el plano moral hasta el puramente legal, en el sentido antes mencionado. Kant concede en su ética el derecho de ciudadanía a un solo sentimiento: el del respeto. Sin embargo, se trata de un sentimiento suscitado por la propia ley moral y por tanto es un sentimiento diferente a los demás. La ley moral, enfrentándose a las inclinaciones y a las pasiones, se impone a ellas, abate su soberbia y las humilla: esto suscita en la sensibili-

dad humana el respeto ante tanta potencia de la ley moral. Se trata de un sentimiento «sui generis», de un sentimiento que nace sobre un fundamento intelectual y racional, en la medida en que ha sido suscitado por la razón misma «y este sentimiento es el único que podemos conocer por completo *a priori*, y del cual podemos conocer la necesidad».[15]

Evidentemente, el respeto se refiere siempre y de manera exclusiva a personas y nunca a cosas. Las cosas inanimadas pueden suscitar amor, temor, terror, etc., pero nunca respeto. Lo mismo se aplica al hombre entendido como cosa, es decir, en su aspecto fenoménico: podemos amar, odiar o incluso admirar a una gran inteligencia o a un poderoso, pero el respeto es otra cosa, y nace únicamente frente al hombre que encarna la ley moral. En consecuencia, Kant escribe: «Dice Fontenelle*: "Ante un poderoso me inclino, pero mi espíritu no se inclina*". Yo añado: ante una persona de condición humilde, en la que aprecio rectitud de carácter en una medida que yo soy consciente de no poseer, *mi espíritu se inclina*, lo quiera yo o no, y aunque levante mucho mi cabeza para no permitirle que olvide mi rango. ¿Por qué sucede esto? El ejemplo de esa persona me señala una ley que humilla a mi soberbia, si la comparo a ella con mi conducta; y el hecho mismo pone de manifiesto ante mí que se puede obedecer a esta ley y que por lo tanto *se la puede cumplir*. Quizás yo me sienta dotado de un grado similar de honradez: sin embargo, sigue existiendo el respeto, porque al ser incompletos en el hombre todos los bienes, la ley —que aquel ejemplo pone en evidencia— continúa siempre humillando mi orgullo; y el hombre que veo ante mí —y cuyas debilidades (que él siempre puede tener) no me son conocidas como me son conocidas las mías, ya que se me presenta con una luz pura— me ofrece una medida de ello. El *respeto* es un *tributo* que no podemos rehusar al mérito [moral], lo queramos o no: podremos reprimir sus manifestaciones externas, pero no podemos evitar el sentirlo interiormente».[16] En este sentido, el respeto puede ayudar, como móvil, a obedecer la ley moral.

Todo esto sirve para explicar mejor los rasgos de la ley moral en cuanto deber. La ley moral, en la medida en que excluye el

15. *Ibid*., p. 97 (163).
16. *Ibid*., pp. 100-101 (168).

influjo de todas las inclinaciones sobre la voluntad, pone de manifiesto una coerción práctica de las inclinaciones, un sometimiento de éstas (y por eso, respeto) y se configura como obligatoriedad. En un ser perfecto la ley moral es ley de santidad, mientras que en un ser finito es deber. En tales circunstancias, se comprende que Kant, poniendo el deber por encima de todo, componga un auténtico himno en su honor: «*Deber*, nombre grande y sublime, que no contiene nada que halague el placer, sino que exiges sumisión; para mover la voluntad, no amenazas con nada que suscite repugnancia o espanto en el ánimo, sino que presentas únicamente una ley, que por sí misma logra acceder al ánimo, y a la fuerza consigue veneración (aunque no siempre obediencia); una ley ante la cual enmudecen todas las inclinaciones, aunque a hurtadillas trabajen en contra suya: ¿cuál es el origen digno de ti, dónde se encuentra la raíz de tu noble linaje, que rechaza con altanería todo parentesco con las inclinaciones; aquella raíz de la que procede la irrenunciable condición de aquel valor, que es el único que los hombres pueden darse por sí mismos? No puede ser nada inferior a aquello que eleva al hombre por encima de sí mismo (como parte del mundo sensible): a aquello que lo liga a un orden de cosas que sólo puede pensar el intelecto, y que al mismo tiempo tiene por debajo suyo todo el mundo sensible y junto con él la existencia empíricamente determinable del hombre en el tiempo, y el conjunto de todos los fines (el único adecuado a una ley práctica incondicionada, como es el caso de la ley moral). No es más que la *personalidad* —la libertad y la independencia con respecto al mecanismo de la naturaleza en su integridad— considerada al mismo tiempo como la facultad de un ser sujeto a leyes puras prácticas, propias de él, que le son dadas por su misma razón: la persona, en la medida en que pertenece al mundo sensible, está sujeta a su propia personalidad en cuanto que al mismo tiempo pertenece al mundo inteligible. Y no hay que sorprenderse de que el hombre, en la medida en que pertenece a ambos mundos y refiriéndose a su segundo y supremo destino, considere con veneración su propio ser y con el más profundo respeto las leyes de ese destino».[17]

17. *Ibid*., pp. 110-111 (182-183).

10. **Los postulados de la razón práctica**

Aquel mundo inteligible y nouménico que huía ante la razón pura y que sólo se le presentaba como exigencia ideal (las ideas de la razón), se vuelve así accesible por la vía de la práctica. La libertad (objeto de la tercera antinomia de la idea cosmológica), la inmortalidad del alma y Dios, en la *Crítica de la razón práctica* dejan de ser simples ideas (exigencias estructurales de la razón) para convertirse en postulados. Los postulados «no son dogmas teóricos, sino *presupuestos*, con una perspectiva necesariamente práctica; por tanto no amplían el conocimiento especulativo, pero conceden una realidad objetiva *universal* a las ideas de la razón especulativa *en general* (por medio de su relación con los principios prácticos) y autorizan conceptos de los que en otro caso no se podría llegar siquiera a afirmar su posibilidad».[18]

La fuerza de los postulados reside en el hecho de que nos vemos obligados a admitirlos para poder explicar la ley moral y su ejercicio. Si no los aceptásemos, no podríamos dar razón de la ley moral. Y como ésta es un hecho innegable, también resulta innegable la realidad de aquéllos. Por esto dice Kant que los postulados «conceden una realidad objetiva a las ideas de la razón especulativa».

Está comprobado que la libertad es la condición del imperativo y se deduce de éste. Kant habla también del imperativo categórico en cuanto proposición sintética a priori que implica estructuralmente la libertad, algo que sirve para llevar más allá el mundo de los fenómenos. Agrega, además, que la categoría de causa —concepto puro— es aplicable de por sí tanto al mundo fenoménico (causa entendida a la manera mecanicista) como al nouménico (causa libre). La aplicación de la causalidad al noúmeno es imposible teóricamente, pero es posible aplicarla en el campo moral a la voluntad pura y, por lo tanto, es posible concebir la voluntad pura como causa libre. De este modo, el hombre se descubre como perteneciente a dos mundos: por un lado, como fenómeno, se reconoce en cuanto determinado y sujeto a la causalidad mecánica; por el otro, en cambio, se descubre como ser inteligible y libre, en virtud de la ley moral. Nada impide que una misma acción, en la medida en que pertenece a la esfera sensible, resulte condicionada

18. *Ibid*., p. 163 (251).

de forma mecanicista y determinada por necesidad en su desarrollo, y que, sin embargo —al deberse a un agente que pertenece al mundo inteligible— pueda también ella pertenecer «al mundo inteligible, tener como fundamento una causalidad sensiblemente incondicionada y, por lo tanto, ser pensada como libre». Nada impide, en otras palabras, que una misma acción pueda ser producida por una causa libre, nouménica, y que se despliegue de acuerdo con las leyes de la necesidad en una dimensión fenoménica.

La existencia de Dios se plantea como postulado con el siguiente razonamiento. La virtud, que es el ejercicio y la actualización del deber, es un bien supremo. Sin embargo, no es el bien en su totalidad e integridad. Éste sólo lo es la virtud a la que también se añada aquella felicidad que le corresponde por su misma naturaleza de virtud. La virtud, junto con la felicidad que le corresponde, constituye el bien supremo. Pero la búsqueda de la felicidad jamás engendra la virtud (porque hace que la virtud caiga en el eudemonismo); tampoco la búsqueda de la virtud, no obstante, da origen por sí misma a la felicidad. Por lo menos, esto no es lo que ocurre en este mundo, que no está regido por leyes morales, sino por leyes mecánicas. Sin embargo, la búsqueda de la virtud convierte a las personas en dignas de felicidad y resulta absurdo ser dignos de felicidad y no ser felices. Este absurdo se supera postulando un mundo inteligible y un Dios, omnisciente y omnipotente, que adecue la felicidad a los méritos y al grado de virtud.

En otras palabras: la ley moral me manda que sea virtuoso; esto me vuelve digno de felicidad; por lo tanto es lícito postular la existencia de un Dios que otorgue en otro mundo aquella felicidad que le corresponde al mérito y que no se consigue en este mundo. Sin tal postulado se daría una situación absurda, contraria a la razón.

La inmortalidad del alma se postula de la manera siguiente. El sumo bien exige la «perfecta adecuación de la voluntad a la ley moral». Esto es, precisamente, lo que ordena el imperativo. La perfecta adecuación de la voluntad a la ley moral es la santidad. Ahora bien, dado que ésta se nos exige categóricamente y nadie en este mundo la puede actualizar, «sólo podrá hallarse en un *proceso* hasta el *infinito*», en un progreso que cada vez se acerque más a aquella «completa adecuación».[19] Pero, «tal pro-

19. *Ibid*., p. 153 (237).

greso infinito sólo es posible si se presupone una *existencia* y una personalidad del ser razonable que también perduren hasta el *infinito*: y esto se denomina inmortalidad del alma».[20] La inmortalidad y la vida eterna no son concebidos como una condición estática o no-evolutiva, sino como un incremento y un progreso infinitos. Para Kant la inmortalidad y la otra vida son un aproximarse cada vez más a la santidad, un continuo incremento en la dimensión de la santidad.

La razón práctica ha colmado las exigencias de la razón pura que eran las ideas y les ha dado una realidad moral. Por lo tanto esta razón práctica no queda yuxtapuesta a la razón pura, sino sobrepuesta a ella o supraordinada. Lo contrario sería impensable, «porque todo interés, en último término, es práctico e incluso el de la razón especulativa es perfecto sólo de una manera condicionada y únicamente queda completo en el uso práctico».[21] La *Crítica de la razón pura* adquiere su pleno significado a la luz de la *Crítica de la razón práctica*. Y la dinámica entera de la razón no puede amputar ninguna de las dos, si quiere ofrecer una mostración entera y adecuada de su propia dinámica.

11. **Ciertas consideraciones**

La insistencia kantiana en fundamentar de manera racional la reflexión ética entraña el profundo planteamiento filosófico de no separar el pensar y el actuar morales de la razón, de su dinámica y de sus exigencias. Y esto tiene un valor irrenunciable en la actualidad que hay que defender denodadamente, dado el descrédito de la razón dentro de nuestra civilización científico-tecnológica y de nuestras coordenadas de pensamiento débil a la hora de fundamentar principios y perspectivas morales. Kant no tiene la pretensión de crear de ningún modo una nueva moral *ex novo* (lo cual sería una gran insensatez en su opinión), sino de someter a la crítica de la razón todo contenido moral para depurar sus «razones» de constitución y de fundamentación. Kant no era estrictamente un reformador moral, que propugnara nuevos principios morales de comportamiento y acción,

20. *Ibid*., p. 153 (237).
21. *Ibid*., p. 153 (237).

sino un crítico ético reflexivo, aunque de hecho revolucionara nuestro panorama moral en principios y contenidos por la carga explosiva y crítica que aportaba su reflexión ética respecto a las tradicionales fuentes de producción y legitimación de principios éticos. De ahí que todos seamos en la actualidad herederos de Kant, aunque no lo queramos ser. Lo llevamos incorporado en nuestros genes culturales. Kant intentaba desarrollar una moral que no estuviera movida por causas heterónomas a la persona, sino que surgiera de su propia dinámica autónoma y consolidar así de manera sólida una perspectiva moral que no cediera a las inadecuadas razones del utilitarismo moral, fuera éste individual o social. Esta perspectiva de pensamiento se ha ido abriendo camino cada vez con más fuerza en la reflexión moral moderna y contemporánea.

La depuración moral llevada a cabo por Kant hasta encontrar un imperativo categórico (no relativo, ni circunstancial) que rija la conducta humana de manera autónoma permite encontrar un principio de acción que establece como pivote central el respeto absoluto a toda persona humana, fuera de contingencias que la anulen en nombre de instancias superiores o extrínsecas. La consideración de la persona humana como fin en sí misma consolida un universo moral humano que debiera regirse por este principio, aunque la moral humana no opere efectivamente en esta línea. En el campo teórico esta perspectiva ética parece irreversible, aunque en la práctica se incumpla constantemente en nuestras relaciones personales, sociales e internacionales. Quizás habría que subrayar (lo dejó bastante claro Kant en un célebre escrito) que no falla la teoría, lo que falla es la práctica, arrumbada por la acomodación, el salvajismo y la dominación.

Por ello también convendría reflexionar más sobre el papel en la moral de la afectividad, de los sentimientos morales, que engendran y mantienen comportamientos morales. Es verdad que Kant no les dio un protagonismo porque temía como al diablo una moral guiada fundamentalmente por los sentimientos (en cierto sentido utilitarista, conducida por el patrón del placer como máximo exponente de la dinámica humana) y por tanto heterónoma en cierto sentido. Para él el único sentimiento aceptado es el *respeto* a la ley moral. Los demás sentimientos contienen una fuerte carga de subjetivismo. Pero podríamos replicar a Kant, introduciéndonos en su propia lógica. Yo creo que sería

posible reivindicar en nombre del imperativo categórico kantiano el sentimiento de respeto absoluto a las personas como un sentimiento humano profundo, vivido por las personas y acorde perfectamente con las exigencias de la razón. ¿O es que hay que dar la razón al utilitarismo, afirmando que el placer o el egoísmo dirigen necesariamente la existencia y la vida de las personas? ¿Es que hay que elevar a principio antropológico «eterno» la máxima hobessiana y reaccionaria de que «el hombre es un lobo para el hombre»? Yo desearía, siguiendo en esto a Paul Ricœur, reivindicar y colocar en un alto nivel un sentimiento fuerte, como el *sentimiento de indignación*, el sentimiento que se indigna ante el atropello y la injusticia propias y ajenas, que se revuelve frente a la negación de la dignidad de las personas humanas. No hace falta tener muchas luces para percibir que este sentimiento ha guiado históricamente cantidad de revueltas, insurrecciones y revoluciones. Y habría que decir que se trata de un sentimiento noble y *razonable*, más extendido de lo que los teóricos de la servidumbre nos quieren hacer creer. Un sentimiento en conexión profunda con el imperativo categórico kantiano, un sentimiento por supuesto de gran valor afectivo, pero también de un alto *valor racional*.

Con relación al formalismo kantiano, yo diría que el mismo Kant era consciente de las «debilidades» de su reflexión. A la hora de la actuación moral concreta parece que el imperativo moral deja desarmada a la persona frente a las complejidades del contexto y de las consecuencias de la acción. Pero Kant no busca un recetario de actuación moral. Su punto fuerte es mostrar un principio-guía válido que, para plasmarse en la dinámica de la acción moral, debe articularse necesariamente con una reflexión sobre la densa complejidad de los contextos y de las consecuencias de la acción. Su propósito es precisamente estimular una acción moral autónoma y conjunta con los otros que nunca renuncie ni a la reflexión concreta ni a la exigencia del imperativo categórico. Por eso su reflexión sirve enormemente, pero no cubre todo el espectro del pensamiento y de la acción morales. Kant era consciente de ello. Hay que seguir pensando. No todo está dicho, ni mucho menos.

3

LA CRISIS DE LA ÉTICA EN LOS SIGLOS XIX Y XX

Decía Paul Ricœur que es imposible hacer una reflexión filosófica seria sin tener en cuenta a los grandes «maestros de la sospecha», en concreto a Marx, a Nietzsche y a Freud. Pero, tener en cuenta a estos pensadores no significa aceptar sus propuestas en su totalidad en una actitud de nuevo dogmatismo o moderno papanatismo, sino construir una perspectiva de pensamiento que pase por el cedazo purificador y el fuego desideologizador que señalan sus críticas filosóficas. Por consiguiente, cualquier ética seria no puede ignorar ni despreciar las aportaciones críticas de estos autores citados y de otros más a la hora de construir un sistema de filosofía moral. No podemos hacer como si estas críticas no hubieran existido, so pena de fracasar (así lo creo y veremos por qué) en el intento de construir una ética crítica de la emancipación. La razón fundamental es que estas críticas han desvelado puntos débiles, contradicciones y errores de los sistemas filosóficos morales clásicos y modernos. Por esta razón presentamos en este capítulo los planteamientos críticos con las teorías éticas clásicas efectuados en el espacio de los siglos XIX y XX. Ahora bien, conviene señalar que no trato de ofrecer un estudio exhaustivo de cada uno de los autores indicados, sino que intento acercarme a las claves fundamentales de sus críticas, con el fin de dejarme «empapar» por sus reflexiones y pasar por el «fuego purificador» de sus planteamientos.

Numerosos análisis y perspectivas han insistido en que la filosofía contemporánea (la realizada a partir de los últimos grandes sistemas filosóficos, fundamentalmente a partir de Hegel) es enormemente heterogénea y está compuesta de direcciones divergentes. Sin embargo, aún siendo verdad esto y a pesar de

la pluralidad de perspectivas existentes se podría señalar que existen al menos dos rasgos comunes que unen a los grandes maestros de la filosofía posthegeliana: en primer lugar su voluntad de evitar la construcción de sistemas filosóficos totalizadores y en segundo lugar sus reparos frente a la pretensión de explicarlo todo.

La filosofía empieza a hacerse de otra manera, como réplica al método que hicieron suyo los filósofos modernos y que culmina en la filosofía trascendental kantiana. Ya Hegel, en el ámbito concreto de la ética, intenta una vía distinta, más ceñida a los hechos, pues la ética es en su perspectiva filosofía práctica. Le siguen los grandes críticos, los filósofos de la sospecha, cuyos portavoces más característicos (aun con planteamientos diferentes) son Marx y Nietzsche, los cuales se revuelven sin remisión contra la sistematización fundamental de la filosofía moral misma o contra la moral cristiana que ha sido, implícita o explícitamente, su objeto de reflexión. Posteriormente en el siglo XX han aparecido otras críticas destacadas a los sistemas éticos, clásicos o modernos. Examinemos las críticas más importantes que se han dado en el campo de la ética.

1. **La reflexión kantiana**

Antes de señalar las diferentes críticas a la filosofía moral operadas por los filósofos contemporáneos, es preciso señalar algunos puntos de la reflexión kantiana que permitan comprender el sentido y el alcance de estas críticas. La razón de esto estriba en que el sistema kantiano es el último sistema moral de la época moderna y evidentemente uno de los que más influencia teórica ha ejercido. El sistema de Kant es, al mismo tiempo, filosofía crítica y filosofía transcendental. Como pensamiento crítico, señala claramente los límites entre lo que se puede conocer y lo incognoscible, entre lo que debemos hacer y lo que sólo puede ser objeto de esperanza. Como pensamiento transcendental, consagra una perspectiva que permite dar cuenta de la posibilidad de la ciencia y de la realidad de la moral: la perspectiva antropológica, ese «giro copernicano», que consiste en indagar en el ser humano las constantes explicativas del conocer y del actuar, las condiciones de posibilidad del conocimiento y de la

acción moral. Kant ideó un sistema perfecto, tanto que se quedó en la mera formalidad, ajeno a toda contingencia material.

La ética, concretamente, queda perfectamente definida, especificada con criterios exactos. En teoría los problemas morales podían resolverse, pero, en la práctica, quedaban presos de antinomias irresolubles. El mismo Kant lo reconoció al preguntarse insistentemente: ¿cómo es posible que la razón pura sea práctica?, ¿cómo es posible que los imperativos salidos de la razón pura sean la garantía moral de la práctica que da seguridad a nuestros juicios?, ¿cómo justificar una idea de deber que no coincide con la felicidad?, ¿de qué sirve una razón práctica que no obliga de hecho a la voluntad? Por eso Kant cree en su sistema transcendental y, al mismo tiempo, conoce sus limitaciones. Conoce sus deficiencias, sabe que la razón pura práctica no es capaz de resolver sus propias antinomias, porque una cosa es la racionalidad pura, y otra, muy distinta, una práctica contaminada de irracionalidad. Pese a todo apuesta por la validez de la razón y por una moral impecable, se ajuste o no a los hechos. La experiencia jamás podrá ser el árbitro de la ética si ésta pretende fijar unos valores absolutos e indiscutibles.

La ética que Kant defiende es una ética sin concesiones a la realidad de ningún tipo, una ética que jamás caerá en la tentación de traicionarse a sí misma para hacerse más llevadera o más soportable. La rigidez y la inflexibilidad que suelen atribuírsele a Kant contrastan con la desconfianza que él mismo muestra hacia el cumplimiento de la ética. Consciente de la escisión que sufre el ser humano entre el ser y el deber ser, Kant defiende la validez de un deber ser absoluto, al tiempo que desconfía profundamente de la capacidad moral humana.

El sujeto moral que Kant vislumbra es, en consecuencia, un ser permanentemente insatisfecho y crítico por la inadecuación de la acción a los principios éticos. El filósofo que buscaba unos criterios de moralidad que permitieran juzgar de manera reflexiva y radical las costumbres y las concepciones morales, descubre que esos criterios ponen el listón terriblemente alto, tanto que ninguna acción merece ser bendecida por ellos. De ahí que un romántico como Schiller ironizara en seguida sobre este propósito, y que el formalismo de Kant comenzara a ser criticado por sus seguidores más inmediatos.

2. **La crítica hegeliana**

Hegel, en la *Fenomenología del espíritu*, señala las insuficiencias de una moralidad (*Moralität*) universal y abstracta (representada por Kant), porque resulta inútil para la acción humana. Si obrar moralmente consiste en asumir y realizar el puro deber, al final será preciso renunciar a obrar. Hegel contrasta el deber puro con la indeterminación de la conciencia ignorante y sensible, el juicio moral universal con la conciencia particular. Y, así, sitúa la «eticidad» (*Sittlichkeit*) más en la lucha por el reconocimiento, más en el conflicto y en la tensión que en una autoidentidad inabordable, porque en sus planteamientos lo particular no puede ser, al mismo tiempo, universal.

Piensa Hegel que la «conciencia moral concreta» debe oponerse a la conciencia moral pura kantiana, es decir, la conciencia que actúa aún a sabiendas de su imperfección debe oponerse a la conciencia que sólo juzga las debilidades de la acción real. La «buena conciencia» hegeliana es la conciencia convencida de la rectitud de su acción, y que lucha por el reconocimiento y por la superación del subjetivismo de su punto de vista. Es la conciencia que sabe que el error está en su mano, pero ese saber de su propia falibilidad y finitud no le impide actuar, porque sabe también que la acción es necesaria y que podrá ser perdonada por las faltas cometidas. Frente al juicio kantiano que aspira a hablar en nombre de la razón y de la verdad, la conciencia moral concreta representa, para Hegel, sólo una parte de la verdad total.

Hegel quiere representar, frente a Kant, una vuelta a la realidad concreta y por otra parte, de acuerdo con los grandes neohumanistas alemanes contemporáneos y amigos suyos, prefería la armonía griega a la represiva escisión kantiana. Según su sistema, el espíritu subjetivo, una vez en libertad de su vinculación a la vida natural, se realiza como espíritu objetivo en tres momentos, que son el derecho, la moralidad y la eticidad (*Sittlichkeit*).[1] En el derecho, fundado en la utilidad (la influencia inglesa es visible en Hegel bajo la forma de posiciones insertas en su siste-

1. Ver Hegel, G.W.F., *Fundamentos de la Filosofía del Derecho* (*Grundlinien der Philosophie des Rechts*), Madrid, Libertarias, 1993. Esta obra está dividida en tres partes, relativas a cada uno de estos momentos indicados.

ma total, así como en Kant era visible bajo la forma de críticas negativas que obligaban a buscar soluciones nuevas), la libertad se realiza hacia afuera. La moralidad agrega a la exterioridad de la ley la interioridad de la conciencia moral (*Gewissen*), el deber y el propósito o intención (*Absicht*). La moralidad es constitutivamente abstracta («Absicht enthält etymologisch die Abstraktion», escribe Hegel), para ella el *bien moral* (*das Gute*, es decir, el «bien moral» separado del bien *communiter sumptum* o *Wohl*) es lo absolutamente esencial y su lema podría ser *Fiat justicia, pereat mundus*. El rigorismo del pensamiento moralista procede de su carácter abstracto; el Terror, escribe Hegel en otro lugar, es Kant puesto en marcha, y la Revolución del 93 es Terror porque es abstracta. Lo que Hegel llama la «tentación de la conciencia» es sublime en el orden individual, pero no hace la historia, pues carece de efectividad.

Por estas razones el momento de la moralidad es superado en la síntesis de la eticidad. Hegel piensa, contra Kant, que *el deber* no puede estar en lucha permanente con *el ser*, puesto que el bien se realiza en el mundo y por eso la virtud (que no es sino realización del deber, encarnación del deber en la realidad) tiene un papel importante en su sistema. Paralelamente cree que *el fiat justitia* no exige como consecuencia el *pereat mundus*,[2] sino todo lo contrario, porque lo *Gute* es, en la realidad, inseparable de lo *Wohl* (reintegración, de acuerdo con el pensamiento tradicional, *del bonum morale* en el *bonum communiter sumptum*). Y en fin Hegel sostiene (no por casualidad su sistema es contemporáneo del utilitarismo inglés) que la auténtica eticidad es eficaz y, por tanto, debe triunfar. Los existencialistas pensaron que el *engagement* total exige optar entre la pureza de un deber abstracto y las «manos sucias». Hegel, como hemos visto, no tenía la menor inclinación por el deber abstracto, pero su optimismo hacía conciliables la justicia y la salvación del mundo.

La eticidad se realiza a su vez en tres momentos: familia, sociedad (*civil society* de los economistas ingleses) y Estado. Éste finalmente es concebido como el momento supremo de la eticidad, como el más alto grado ético de la humanidad. El Estado aparece así como la vida moral en su concreción final. Con esta eticización del Estado, Hegel empalma, pues, con Platón, frente

2. *Ibid*., parágrafo 130, p. 450.

a Kant. De la ética individualista hemos pasado otra vez a su extremo opuesto. ¿Cabe hablar, en Hegel, de una divinización del Estado? Sí y no. El Estado es una forma terrena y sólo terrena de la vida, pero representa el paso de Dios por la tierra, lo *Irdisch-Göttlichen*.[3]

3. **La crítica de Marx**

Marx va a ser mucho más crítico que Hegel con respecto a la ética. Marx concibe la ética como *ideología pura*, como una superestructura alienante e ilusoria sin otra misión que la de legitimar la realidad existente, realidad alienada y alienante. De hecho, los seres humanos no necesitan una moral para ver transformado su mundo. Necesitan, más bien, que sean transformadas las condiciones de inhumanidad y de explotación en que vive la mayoría de la población, víctima de la desigualdad y de la injusticia. No es la teoría, sino la práctica, el cambio de las circunstancias reales, lo que eliminará ciertas ideas de las mentes humanas. Las ideas expresan siempre e irremediablemente las relaciones materiales dominantes, porque la dominación material se refleja en la dominación ideológica. Su crítica recalca una y otra vez: son las ideas de la clase dominante las que hablan en nombre de «la razón», «el universal», «la idea» de hombre.

Por todo ello, las ideas religiosas, políticas, éticas no pueden ser, de ningún modo, móviles de una praxis liberadora de toda la humanidad. Es preciso modificar las relaciones de producción, transformar la infraestructura económica para que deje de haber dominantes y dominados. Entonces, las ideas sobre la realidad serán también distintas, no alienadas y no justificadoras de la explotación real. Ese cambio, además, no se producirá por mero voluntarismo de unos cuantos hombres, sino, sobre todo, por necesidad histórica, porque estallarán las contradicciones engendradas por la propia economía capitalista. Bajo este especial modo de producción, la riqueza se distribuye desigualmente, el interés individual y el interés común no llegan a coincidir jamás y, sin embargo, ese interés común, disociado del interés individual, adquiere la forma del Estado, forma ilusoria de la

3. Iljin, I., *Die Philosophie Hegels als kontemplative Gotteslehre*, Berna, 1946.

comunidad social. Ni el Estado ni el derecho son expresión de la voluntad general. Son, por el contrario, un poder extraño que aliena a las conciencias individuales.

En el terreno de la ética veamos un texto de Marx, que puede considerarse como ejemplar de su perspectiva. La ética ha tenido pocas incidencias en la instauración de una sociedad humana. En el texto se critica el «socialismo del amor» de Feuerbach, que en definitiva es grato a todas las lágrimas de cocodrilo de una filantropía capitalista interesada. «Se predicaba precisamente la mala realidad, y frente al odio, el reino del amor [...] Si la experiencia, empero, nos enseña que en mil ochocientos años este amor no ha sido activo, que no ha podido transformar las relaciones sociales, ni fundar su reino del amor, ello nos dice claramente que este amor que no ha podido vencer al odio no presta la enérgica fuerza de acción necesaria para las reformas sociales. Este amor se pierde en frases sentimentales, por las cuales no se elimina ninguna situación real, fáctica, y adormece al hombre con el enorme puré sentimental con el que lo alimenta. La necesidad, por tanto, presta fuerza al hombre y el que *tiene* que ayudarse a sí mismo se ayuda también. Y por eso es la verdadera situación de este mundo, la rotunda contraposición de capital y trabajo en la sociedad actual, de burguesía y proletariado, tal como se muestra de la manera más desarrollada en el tráfico industrial, la *otra* fuente brotando a borbotones de la concepción del mundo socialista, de la exigencia de reformas sociales... Esta necesidad férrea procura a las exigencias socialistas difusión y partidarios y abrirá el camino a las reformas socialistas por la transformación de las relaciones de producción actuales. Mucho más que todo el amor que arde en todos los corazones sentimentales del mundo.»[4]

Las tesis de Marx le llevan a concluir que la alienación no podrá superarse nunca por la vía de la moral. Por el contrario, será precisa la transformación de las estructuras materiales, culpables de la enajenación que sufren tantos seres humanos. La recuperación de la vida humana sólo se conseguirá, a su juicio, por la abolición de la propiedad privada y de las formas de superestructura como el Estado, el derecho y la moral. La unión de individuo y ciudadano se logrará cuando el individuo pueda

4. Marx, K., *Circular contra H. Kriege*, 11 de mayo de 1846.

alcanzar una situación en la que se supere realmente, *prácticamente*, un mundo y una sociedad protagonizados por la división del trabajo y por la lucha de clases. Las ideas morales o filosóficas en general no contribuyen a superar ese mundo, más bien lo consagran y lo justifican al no darse cuenta de su origen y función. La ley y la moral son, a fin de cuentas, prejuicios burgueses derivados de intereses burgueses. El proletario representa, para Marx, «la pérdida total del hombre». Sólo recuperando al hombre, la clase proletaria podrá salvarse a sí misma.

Marx acierta al entender que la inmoralidad es sinónimo de alienación, de extrañamiento y pérdida de identidad del individuo por estar vendido a otro o dominado por otro, pero habría que señalar que no se puede limitar la alienación humana y concebirla como una simple consecuencia de la desigualdad económica. Sin duda, la injusticia de la economía capitalista es causa de alienación, pero también lo son otros muchos factores que intervienen en la construcción de ideales humanos de corto alcance, no necesariamente derivados de unas determinadas relaciones económicas.

Aunque la explicación marxista del engaño y alineación que encierra la pretendida moral universal no resulta convincente por su desvalorización total del empeño ético teórico y práctico y por su crítica global y total a la ética en su conjunto, creo que es necesario espigar en su crítica. Contra Marx hay que decir que la transformación moral del mundo se debe a la voluntad de los seres humanos que habitan en él y no a la «necesidad ineluctable» de las leyes históricas, que nos harán pasar a una situación social «emancipada» y libre de alienación. Se equivoca, al creer que la inmoralidad del sistema capitalista llevará necesaria e irremediablemente a su fracaso y que la propia historia ha de encargarse de corregir la alienación y conducir a la humanidad hacia una sociedad desprovista de sus internas contradicciones y conflictos.

Sin embargo, hay que reconocer la necesidad de que la acción moral pase de la proclamación de principios generales abstractos a la articulación de prácticas morales que tengan en cuenta y atiendan a las realidades socio-económicas que componen la historia humana. Con Marx hay que señalar que la transformación moral del mundo es pura mentira y palabrería hueca, si continúa con sus declaraciones altisonantes y no se

empeña en superar real y prácticamente una situación mundial en la que la distribución de la riqueza productiva es radicalmente injusta e inmoral entre los hombres. Después de Marx ya no es lícito aceptar de manera acrítica los universales de la razón, se formulen éstos como imperativos o como derechos. En cualquier caso, habrá que ver si son meras declaraciones de principios sin otro fin que acallar la conciencia de los poderosos, y si siguen escondiendo los intereses de quienes tienen voz para expresarlos.

El anhelo racional se realiza sólo en abstracto. Sólo como grandes ideales, como principios formales, los principios éticos pueden ser declarados universales. Lo cual no implica que haya que abandonar los ideales éticos por inútiles, sino que la ética ha de ir más allá de la mera declaración de principios. Esto aparece cada día más como una exigencia planteada al pensamiento moral. Tal vez sea esta crítica —hegeliana y marxista— a la moral de estilo kantiano la que debamos retener para juzgar las concepciones éticas de nuestro siglo.

4. **El planteamiento de Nietzsche**

Otra crítica radical del pensamiento ético es la de Nietzsche. Igual que Marx, Nietzsche denuncia la falsa universalidad de los valores morales. Los valores morales no proceden de la singularidad de la conciencia, ya que la conciencia, a su juicio, no es particular ni singular, sino «la voz del rebaño en nosotros». En cuanto un acto se hace consciente, deja de ser particular y único. En cuanto una vivencia se convierte en lenguaje, la singularidad desaparece y habla lo colectivo, pues el concepto busca la igualación de lo desigual. Nietzsche no cree en la conciencia, como no cree tampoco en la verdad moral. Los valores morales tienen un origen social, utilitario, y son expresión de intereses inconfesables y de la «voluntad de poder»: «humanos, demasiado humanos», poco «eternos y divinos». Aquí radica el sentido fundamental del ataque nietzscheano a la moral, dirigido contra sus pretensiones de universalidad e incondicionalidad, ya que el análisis de la genealogía de la moral descubre su carácter particular y condicionado. El hecho de la multiplicidad de las morales despoja a cada una de ellas de su pretendida validez univer-

sal, porque cada moral constituye sólo una posibilidad histórica y particular, que ha llegado a ser.

El significado originario de «bueno» (tal como él lo concibe en el mundo griego) como noble, distinguido, poderoso, se ha perdido deliberadamente, cediendo el paso al concepto «bueno» creado por voluntades débiles y reactivas. Todo empezó con la moral socrática, una moral de los mediocres frente a los señores y poderosos. Todas las virtudes y los deberes cristianos no tienen para Nietzsche otra razón de ser que el resentimiento de quienes empezaron a creer en ellos para superar su debilidad y bajeza. En el cristianismo continúa la rebelión de los esclavos en la moral. Por eso el cristianismo es la religión del odio contra los nobles, y poderosos y constituye la victoria de los plebeyos. La moral cristiana nace del resentimiento, de la rebelión contra el dominio de los valores «nobles». En *La genealogía de la moral* Nietzsche se propone desvelar el origen real de la moral cristiana, un origen «demasiado humano» para que esos valores puedan ser declarados absolutos y universales. Lejos de contribuir a la afirmación del individuo, los valores morales han contribuido a su aniquilación, a la negación de la vida humana frente a otra vida —la divina— superior e inalcanzable. Ha sido la conciencia moral la que ha dividido al individuo, creándole una conciencia insuperable de culpas y deuda ante una conciencia o una norma trascendente.

Al descubrir el origen humano de los valores, Nietzsche aporta nuevas pruebas que confirman su gran verdad: la muerte de Dios, esa verdad que los hombres aún no son capaces de entender ni de aceptar. En todo caso, el desenmascaramiento del fundamento de la moral, el reconocimiento del engaño implícito en ella sólo podrá conducir a la liberación del individuo. Liberación de ideales comunitarios, de ideales nacionales y «reaccionarios» por nihilistas. El hombre libre es el ser feliz, capaz de aceptar el azar, la inseguridad y la provisionalidad de la existencia después de la muerte de Dios. Es el ser que no actúa reactivamente, que en lugar de querer la inmortalidad, quiere el instante, la eterna repetición de su propia existencia, el eterno retorno de la existencia y del mundo. Todo ello requiere una recreación del mundo, pensarlo con categorías no metafísicas, más cercanas a las del arte. Ser más fiel a Heráclito que a Parménides, a un mundo concebido como puro devenir que a un mundo unificado por el ser.

Por eso Nietzsche anuncia la llegada del *super-hombre* (*Übermensch*), aquel que debe «superar» al hombre actual, sacudiéndose las cadenas de las cargas morales porque está por encima de la moral. Este super-hombre se rebela contra todos los cánones absolutos de valor para mostrar a la humanidad otro camino de perfección. El propósito de Nietzsche es disolver la moral en la estética, configurar la vida del hombre en nombre de la libertad individual, desenmascarando los modelos abstractos universales. «¿Qué es bueno? Todo lo que eleva el sentimiento de poder, la voluntad de poder, el poder mismo en el hombre. ¿Qué es malo? Todo lo que procede de la debilidad. ¿Qué es felicidad? El sentimiento de que el poder *crece*, de que una resistencia queda superada. *No* apaciguamiento, sino más poder; *no* paz ante todo, sino guerra; *no* virtud, sino vigor (virtud al estilo del Renacimiento, *virtù*, virtud sin moralina).»[5] El concepto de poder —entendido como facultad, como capacidad— sustituye al concepto de fin en el ámbito práctico. Lo fundamental es el vigor, la fuerza, la coincidencia entre el querer y el poder. La libertad del individuo se convierte en el centro. Ya que no hay verdad última, el individuo aparece como algo absoluto, con valor infinito, incalculable desde los juicios morales y ontológicos. La libertad tiene derecho a afirmarse frente a todas las exigencias morales.

La justicia consistirá en dar a cada uno lo suyo. La justicia será la voluntad de poder que sólo quiere la individualidad, tanto la propia como la de otros, y que deja ser a sí mismo y a los otros, frente al deber ser planteado desde representaciones universales. Aquí comenzaría una nueva ética. La justicia y las virtudes no estarán marcadas por normas morales de deber, sino que consistirán en el reconocimiento de los otros en su ser individual, sin cánones preestablecidos. Porque comete una injusticia el que subsume a otros bajo su propio canon; sin embargo, cuando dos hombres se reconocen mutuamente en su individualidad, comienza la verdad.

Quizás la única semejanza que se puede encontrar entre esos dos grandes revulsivos de nuestro tiempo que fueron Marx y Nietzsche, sea la de haber compartido una misma queja frente a la moral y una misma esperanza con respecto a la autosupera-

5. Nietzsche, F., *El anticristo*, Madrid, Alianza Editorial, 1974, p. 28.

ción de la vida humana, porque hay que señalar que Nietzsche detestó los ideales socializantes y comunitarios que conformaron a la ideología marxista, tanto o más que los ideales cristianos. Su punto en común es que él, como Marx, se empeñó en mostrar, por encima de cualquier otra cosa, el engaño oculto en la supuesta universalidad de los valores morales. Lejos de hablar en nombre de la humanidad, los valores morales eran portavoces de intereses innombrables: los intereses de la clase dominante, según Marx; los intereses de las voluntades débiles, según Nietzsche. Esto hay que tenerlo realmente en cuenta. Pero resulta altamente ambivalente esta crítica nietzscheana, ya que en última instancia niega radicalmente el empeño ético como empeño humano noble, sometido a las voluntades resentidas de los socialistas-comunistas o de los cristianos. Todo es un penoso «invento», contrario a la naturaleza humana, que es radicalmente individual y debe desarrollar con altanería su voluntad de poder.

Ambas críticas buscaban poner de manifiesto la precariedad y relatividad de los absolutos, y desmantelar las metafísicas que pretendían dotar de sólidos cimientos a las construcciones morales. De algún modo, ambos filósofos denuncian que la búsqueda de la verdad, epistemológica y moral, emprendida por la filosofía moderna no ha llegado a buen término porque estaba errada. A partir de entonces, la filosofía deberá hacerse de otra forma.

5. **El planteamiento de Wittgenstein**

La crítica de la conciencia como reducto racional del que brotan valores es una constante del pensamiento contemporáneo. Esa crítica del sujeto preludia lo que ha venido en llamarse el «giro lingüístico» o el desplazamiento del interés filosófico hacia el lenguaje como mediación fundamental del conocimiento y de la expresión humana en todas sus manifestaciones. Ludwig Wittgenstein, uno de los filósofos más singulares del siglo XX, emprende una «revolución» que afecta decisivamente a todas las ramas de la filosofía, incluida la ética.

Aunque la obra de Wittgenstein se centra en el lenguaje y sus fundamentos, la ética ocupa en ella, según confesión del propio filósofo, un lugar básico. Conocida es la afirmación de Wittgenstein de que el *Tractatus* era un libro de ética y no de lógica como

tendió a ser interpretado. Un libro en el que lo no dicho era más importante que lo dicho. Esa declaración enigmática se explica bien desde la consideración del objetivo central del libro: llegar a establecer los criterios para determinar claramente el sentido de las proposiciones. Esta perspectiva conduce a su autor al reconocimiento de que las proposiciones de la ética, como las de la estética, son, en el *Tractatus*, proposiciones de sentido indeterminable, razón por la que Wittgenstein decide que es mejor no hablar de ética. Lo ético pertenece más propiamente al mundo de lo que se «muestra» pero no se puede «decir», como ocurre con la lógica.

La ética es un trascendental, la condición de posibilidad de un mundo ético, algo, por otra parte, fuera del alcance del conocimiento del ser humano cuyas valoraciones nunca serán absolutas, sino relativas al punto de vista y posición que cada cual ocupa en el mundo. Intentar hablar de ética es querer «arrojarse contra los límites del lenguaje», ir más allá de las posibilidades humanas, puesto que la ética sería aquello capaz de revelarnos el sentido de la vida, ese sentido, por otra parte, incognoscible cuando uno se encuentra inmerso en la vida misma.

Puesto que la ética, al contrario que la ciencia, no habla de hechos, sus proposiciones no se rigen por la lógica. Dicho de otra forma, no hay lógica capaz de regular los juicios de valor éticos. Wittgenstein recoge la cita de Schopenhauer según la cual «la predicación de la moral es difícil, pero su fundamentación es imposible». Fiel a una concepción kantiana de los juicios éticos como imperativos absolutos y categóricos, Wittgenstein no comparte, sin embargo, la idea de Kant según la cual la experiencia de lo absoluto tiene que ver con la razón. Para Wittgenstein, lo categórico y absoluto pertenece al ámbito de lo místico. Es, por tanto, incomunicable, intransferible. De este modo, la ética viene a ser una especie de actitud frente a la realidad y frente a la existencia, una actitud cuya mediatización lingüística será, en todo caso, analógica. Si el lenguaje de los hechos, el lenguaje descriptivo, es susceptible de análisis, el de los valores no lo es. Otra forma de decir que ese lenguaje escapa a todo intento de fundamentación o explicación.

Esta manera de concebir el estatuto de la ética (y también de la religión, es preciso subrayar el paralelismo) resalta que la ética transciende o rompe los límites de nuestro lenguaje. El senti-

do ético constituiría un sentido absoluto al que no correspondería ningún «hecho» existente en el mundo. No hay manera de hacer corresponder un valor ético («no matarás», por ejemplo) con un «dato empírico» observable. Pertenece a la esencia de la ética el ir más allá del mundo, de sus límites, más allá del lenguaje descriptivo del mundo, más allá del lenguaje significativo. En una conferencia pronunciada entre 1929 y 1930 (la única conferencia pública que parece haber pronunciado durante su vida) Wittgenstein afirma refiriéndose a las expresiones éticas y religiosas: «Veo ahora que estas expresiones carentes de sentido no carecían de sentido por no haber hallado aún las expresiones correctas, sino que era su falta de sentido lo que constituía su mismísima esencia. Porque lo único que yo pretendía con ellas era, precisamente, ir más allá del mundo, lo cual es lo mismo que ir más allá del lenguaje significativo. Mi único propósito —y creo que el de todos aquellos que han tratado alguna vez de escribir o hablar de ética o religión— es arremeter contra los límites del lenguaje. Este arremeter contra las paredes de nuestra jaula es perfecta y absolutamente desesperanzado. La ética, en la medida en que surge del deseo de decir algo sobre el sentido último de la vida, sobre lo absolutamente bueno, lo absolutamente valioso, no puede ser una ciencia. Lo que dice la ética no añade nada, en ningún sentido, a nuestro conocimiento. Pero es un testimonio de una tendencia del espíritu humano que yo personalmente no puedo sino respetar profundamente y que por nada del mundo ridiculizaría».[6]

Si examinamos atentamente este texto y sus propuestas, se pueden destacar dos consecuencias. Una consecuencia, positiva en mi opinión, reconoce una función al empeño ético, función que habría que alentar y proseguir. Esta función sería la de apuntar al sentido de la vida, al sentido absoluto de la vida, la de reflexionar sobre lo que el hombre debe hacer respecto a su acción y a la dirección de su vida, la de buscar lo que es absolutamente bueno. El empeño ético tendría un puesto necesario en la vida y en la reflexión del hombre, que nadie debería anular. La segunda consecuencia importante sería que Wittgenstein amplía desgraciadamente la separación entre la ética y la ciencia,

6. Wittgenstein, L., *Conferencia sobre ética*, Barcelona - Buenos Aires, Paidós - I.C.E. de la Universidad Autónoma de Barcelona, 1989, p. 43.

entre la ética y el conocimiento, en definitiva la separación entre la ética y la razón. No hay esperanza alguna de conseguir que la ética pueda aportarnos algún conocimiento con sentido respecto al mundo. El lenguaje ético, como el religioso, opera más allá de los límites del mundo.

No puede decirse realmente que Wittgenstein fuera un emotivista. No obstante, su concepción de la ética tal y como se expresa en el *Diario*, el *Tractatus* y la «*Conferencia sobre ética*», está más cercana del emotivismo que de ninguna otra corriente ética. Las perspectivas wittgensteinianas, sobre todo las del «segundo» Wittgenstein, el de las *Investigaciones Filosóficas*, reconocen un lugar a la ética como un juego de lenguaje diferente del de la ciencia, pero capaz de significarnos algo sobre el sentido de la existencia humana. Sin embargo, al radicalizar de manera extrema la argumentación del primer Wittgenstein, una corriente importante de la filosofía contemporánea ha agrandado la fosa entre ética y conocimiento y ha arrinconado la ética a la esfera del decisionismo. Dentro de una concepción radicalmente positivista, la razón desaparece del terreno de las experiencias y de las reflexiones éticas dejando el campo libre a una especie de «decisionismo valorativo». Pero frente a este planteamiento podemos preguntarnos: ¿por qué la ética debe ser retirada de manera abusiva del campo de lo racional o al menos de lo razonable?, ¿por qué razones la ética debe ser pura y simplemente una cuestión «subjetiva», dejada a la vorágine de una actitud «irracional» aleatoria, un asunto de gustos, de emociones o de preferencias?

6. **La moral sartriana**

La tesis central del existencialismo de Jean Paul Sartre, según la cual la esencia del hombre es su existencia, esto es, su contingente «ser-para-sí» le lleva a entender que la conciencia se expresa en su pureza como simple negatividad: ¿qué soy para-mí?, lo que no soy, lo que no quiero ser. El en-sí constituye el ámbito de lo que en sentido estricto es real. El en-sí es. Es en sí (es compacto, rígido, masivo), es lo que es (no tiene devenir en sentido estricto). En este sentido carece de fundamento, es contingente, no tiene razón de ser. Es imposible derivar del en-sí norma alguna para la

acción humana. El para-sí es otro tipo de ser, correspondiente al ser propiamente humano y que, en sentido estricto, es un no-ser o no-entidad. El deseo de «ser-en-sí» es ontológicamente imposible. No se puede aunar ser en-si y ser para-sí.

El hombre es libre precisamente porque no es un en-sí; lo en-sí es, sin más, y no puede no ser ni ser de modo distinto. El hombre, en cambio, en cuanto no es (en-sí), en cuanto nada, tiene forzosamente que *llegar a ser, hacerse, elegirse a sí mismo*. Según esto la libertad no es una propiedad del para-sí o del ser del hombre, sino que se identifica con él. El hombre, en cuanto libertad, no tiene una naturaleza o esencia determinada; tiene que inventar su propia esencia de manera forzosa-constitutiva. Por ello no puede existir ningún valor o norma por encima de mi libertad. Ella es el principio de toda norma y valor. «Toda razón viene al mundo por la libertad»; no existen puntos fijos de orientación o de apoyo, independientemente de la libertad, para la elección.

En esta lógica el otro aparece en mi mundo como «desde fuera» de mi mundo, con una evidencia-certeza absoluta. Pero esta relación yo-otro es vista como un conflicto insalvable. El hecho de la mirada del otro lo ejemplifica. La mirada del otro me objetiva, me hace «naturaleza». Por la mirada del otro soy algo «en-sí» y «desde fuera». El otro, por su mera presencia-mirada, es constante peligro para mi yo. El acto que me constituye como yo me arrebata el yo, mi para-mí es objeto para-otro. Pero, ante el peligro de ser despojado de mi mismidad, lo único que puedo hacer es mirar (aprehender como objeto) a aquel que me mira. La recuperación de mi mismidad exige la cosificación del otro que me mira. La mirada ajena, al suscitar mi contra-mirada, concluye reforzando mi conciencia de ser un yo, reconquistando mi para-mí como foco permanente de posibilidades. La relación interpersonal es una recíproca objetivación y cosificación. La convivencia humana no puede ser la romántica comunidad fraterna. La esencia de la relación interpersonal es el conflicto y la recíproca aniquilación como para-sí (el infierno son los otros).

De ahí que la conciencia se viva con angustia: angustia de la ineludible libertad sin garantía alguna, sin un orden externo que nos dé confianza, sin un ideal de humanidad que perseguir o imitar. Porque además, cada hombre es responsable de sí, pero también responsable de todo cuanto acaece en su mundo, en cuanto frente a todo tiene que tomar una actitud libremente.

Piensa Sartre que la forma normal de enfrentarse a la situación de desamparo es a través de la *mala fe* (*mauvais foi*) moral. La adhesión a un código o a unos ideales morales trata de solventar la insatisfacción que uno siente consigo mismo buscando fuera la respuesta a la duda moral.

Sartre no cree en la universalidad de los contenidos morales porque no cree en su posible fundamentación. Muerto Dios, secularizada la moral, ya no hay valores objetivos. Es cada individuo el que debe enfrentarse a su propia soledad y elegir e inventar su moral. El hombre es remitido enteramente a sí mismo y no puede justificar su elección de un ideal apelando a un plan divino para la humanidad. El único valor ético es la libertad, y hay que querer la libertad y no la mala fe de la ley moral. Lo que deba ser el ser humano no está escrito en ninguna parte, ni hay fundamento para conocerlo. «Hay que tomar las cosas como son. Y, además, decir que nosotros inventamos los valores no significa más que esto: la vida no tiene un sentido *a priori*. [...] Es a nosotros a quienes corresponde darle un sentido y el valor no es otra cosa que el sentido que cada uno elija.»[7] Es la existencia individual la que debe tratar de encontrarlo sin garantías de acertar, con el riesgo probable de errar en el empeño. El hombre «está condenado a ser libre».

Es verdad que estos planteamientos de su obra son atemperados posteriormente, amortiguándose el tono trágico de su filosofía inicial. Con la influencia cada vez más decisiva del pensamiento marxista, aparece la posibilidad de un sentido menos negativo de la coexistencia humana y se diseña una moral social basada en el nexo entre la libertad de cada uno y la libertad de los demás. Incluso en *El existencialismo es un humanismo* (1946) podemos leer: «Queremos la libertad por la libertad y a través de todas las circunstancias particulares. Y al querer la libertad, descubrimos que depende enteramente de la libertad de los otros y que la libertad de los otros depende de la nuestra. Sin duda, la libertad como definición del hombre no depende de los otros; pero a partir del momento en que hay un compromiso, estoy obligado a querer, al mismo tiempo que mi libertad, la libertad de los otros; no puedo tomar mi libertad como fin, si no tomo

7. Sartre, J.-P., *El existencialismo es un humanismo*, Barcelona, Edhasa, 1989, pp. 57-58.

igualmente como fin la libertad de los otros».[8] Porque en definitiva «nada puede ser bueno para nosotros si no lo es para todos». Sartre quiere acercarse a una moral *universalista* en la que lo «permitido» sea sólo aquel acto del que pueda yo decir que he elegido por *todos*, porque he elegido de una forma *libre*.

Otro aspecto destacado por Sartre es su oposición a una moral abstracta, ya que para él lo formal y lo universal no bastan para constituir una moral. Los principios demasiado abstractos fracasan para definir la acción. Por ello hay que inventar en cada momento la respuesta moral a los requerimientos de la vida y de la situación humana. No hay unos principios abstractos que nos den la respuesta adecuada a nuestras demandas morales. «El contenido [de la moral] es siempre concreto y por lo tanto imprevisible; hay siempre invención. La única cosa que tiene importancia es saber si la invención que se hace, se hace en nombre de la libertad.»[9]

7. **La concepción emotivista**

Como es sabido, la tesis del emotivismo de Ayer o Stevenson es que los juicios éticos son irracionales, por lo que no hay argumento capaz de demostrar su verdad o falsedad. Sin embargo, esto no significa que los juicios éticos sean triviales: expresan emociones y lo hacen con la pretensión de persuadir a otros a fin de que compartan el mismo sentimiento de aprobación o repulsa frente a determinados hechos o comportamientos. El emotivismo es la consecuencia inmediata del reduccionismo neopositivista sobre el significado del lenguaje. La distinción, supuestamente clara y radical, entre proposiciones descriptivas y proposiciones valorativas, conduce al reconocimiento de unas reglas lógicas que sólo satisfacen los juicios descriptivos, siendo el resto pseudoproposiciones carentes de sentido, es decir, sin un sentido determinable o analizable. En todo caso, los juicios

8. *Ibid*., pp. 53-54.

9. *Ibid*., p. 55. Para recalcar este planteamiento, debemos citar también un texto de la página 32: «Ninguna moral general puede indicar lo que hay que hacer; no hay signos en el mundo. Los católicos dirán: sí, hay signos. Admitámoslo: soy yo mismo, de todas maneras, el que elige el sentido que tienen».

de valor tendrán un sentido analizable según reglas propias, distintas a las de la lógica por la que se rige el lenguaje de la ciencia.

A partir de esa convicción, los filósofos analíticos, herederos del neopositivismo, pondrán todo su empeño en aclarar cuál es ese sentido propio de los juicios éticos, cuál es su función en el lenguaje. Y, así, los emotivistas sostendrán que la función de los juicios éticos es «emotiva»: un juicio como «no robarás» expresa la desaprobación del robo, al tiempo que trata de comunicar algo, de influir en las actitudes de los demás contagiándoles esa misma repulsa. De algún modo, el emotivismo está cercano al intuicionismo de Moore, según el cual no es posible definir «bueno», pero, en cambio, es posible intuir qué cosas son absolutamente buenas. Una tesis que, igualmente, sitúa a los juicios éticos en el bando de lo irracional e ilógico debido a un error de principio: creer que existe realmente una separación clara entre el lenguaje descriptivo y el lenguaje valorativo y que mantener el rigor argumentativo propio de un discurso bien construido significa no permitir que ambos lenguajes se mezclen.

8. **Concluyendo...**

Suele decirse que la filosofía posterior a Hegel rompe con la sistematicidad global de los sistemas filosóficos clásicos y es poco homogénea, que se diversifica en una serie de corrientes o escuelas que poco o nada tienen en común. Y es cierto que Marx, Nietzsche, Freud, Wittgenstein, Sartre o Heidegger tienen poco que ver entre sí. Sin embargo, todos estos filósofos contemporáneos tienen algo en común, y es su oposición radical al *modo moderno* de hacer filosofía o a una filosofía que, colgada de la especulación, ha ido perdiendo de vista la realidad. El rechazo a la «metafísica» como expresión última del saber total, tan característico de la filosofía analítica, de algún modo lo comparten todos los pensadores citados.

Todos denuncian errores filosóficos de principio, la equivocación del método o del punto de partida. El sujeto cognoscente, que fue el principio filosófico y metodológico incuestionable desde Descartes hasta Hegel para acceder a la verdad y a su fundamentación, es visto ahora como un principio más incierto de lo que se argumentaba. Y éste es un planteamiento que toda reflexión

filosófica debe tomar en consideración para no incurrir en arbitrariedades totalizantes. No es el sujeto cognoscente, sino el lenguaje lo que debe tomarse como punto de arranque. Esta tesis, que hicieron suya más ostensiblemente los filósofos analíticos, puede decirse que la suscriben asimismo, no sólo los herederos de Wittgenstein, sino los herederos de Nietzsche, de Husserl o de Heidegger, aunque sea de maneras diferentes. Porque una cosa es renunciar al primado del sujeto cognoscente en la dinámica de fundamentación filosófica y otra rechazar las perspectivas globales implícitas en el propio lenguaje humano, entre ellas las perspectivas transcendentales. Una tesis que permitirá, además de otros componentes, reconstruir la filosofía moral recuperando el legado kantiano si bien adaptándolo a las exigencias y reparos de un pensamiento mucho más alejado de las certezas y de los absolutos, aunque siempre deseoso de ir más allá del relativismo y del utilitarismo.

4

TEORÍAS ÉTICAS CONTEMPORÁNEAS

La segunda mitad del siglo XX ha asistido a la recuperación evidente de la teoría ética, hasta el punto de que no es insensato ni erróneo afirmar que, hoy por hoy, la «filosofía primera» ya no es metafísica o teoría del conocimiento, como ocurrió en la modernidad, sino filosofía moral. Desde Kant, el pensador por antonomasia de los límites de la filosofía, no es fácil ni lícito confundir el discurso filosófico con el discurso de la ciencia. Ello ha hecho que la filosofía fuera tomando conciencia de un papel más modesto en el conjunto del saber humano. De ser en tiempos pasados considerada como la reina de las ciencias, que imperaba con sus conocimientos sobre el conjunto de los saberes, ha tenido que reubicarse por el avance incansable de todo tipo de saberes en una posición de reflexión crítica sobre todas las manifestaciones culturales, intentando siempre ofrecer una perspectiva de totalidad. En una formulación un tanto irónica planteada por Habermas, la filosofía deja de ser la reina de las ciencias para convertirse en un vigilante crítico (guardacoches) de los diferentes espacios del saber humano.

Tras haber ido perdiendo la mayor parte de sus temas de estudio por habérselos arrebatado las ciencias especializadas, la filosofía encuentra, en la profundización y valoración de la acción ética y política, un terreno de reflexión que no sólo nadie le disputa, sino que nadie quiere para sí. La sociología, la economía, la historia, el derecho —las ciencias sociales, en suma— se mantienen en gran medida todavía fieles a la pretensión metodológica (articulada por Max Weber) de funcionar científica y objetivamente, «libres de valoraciones». En cambio, la filosofía superó hace tiempo los positivismos decimonónicos y de princi-

pios del siglo XX, para adherirse a la convicción de que la complejidad y variedad de los discursos humanos tienen poco de científicos y que, por el contrario, están pidiendo a voces una discusión valorativa.

Por una parte, debemos la recuperación de la ética contemporánea al interés anglosajón por seguir cultivando esa rama del conocimiento filosófico. El utilitarismo de Bentham y Mill, por una parte, y la filosofía analítica, por otra, se centraron en la ética, con el fin de elaborar una teoría empírica, el primero, o de analizar la función específica del lenguaje ético, la segunda. Ambas corrientes filosóficas han aportado no pocas ideas a los grandes teóricos de la ética de la segunda mitad de siglo. Además, es necesario señalar también que otras corrientes filosóficas, fundamentalmente las que podemos denominar de perspectiva genéricamente transcendental, han ido elaborando propuestas éticas que respondieran a las críticas efectuadas a las teorías éticas y se inscribieran en las nuevas aportaciones del pensamiento filosófico.

Sin ánimo de ser exhaustivos, vamos a analizar ciertas teorías éticas que han adquirido relevancia en la segunda mitad del siglo XX por su novedad respecto a las diferentes corrientes «clásicas» existentes. Evidentemente hay más que las aquí expuestas, pero para nuestro propósito nos vale con lo que aquí señalamos.

1. **El prescriptivismo de Hare**

Cabe destacar, entre los analíticos del lenguaje moral, la aportación de R.M. Hare, cuyo prescriptivismo ético constituye, sin duda, la contribución más sólida de la reciente filosofía analítica a la teoría ética. Hare acepta, hasta cierto punto, las tesis emotivistas, fundamentalmente su radical antinaturalismo y la perspectiva de que los juicios morales son prescriptivos. Sin embargo, no acepta el irracionalismo a que se ven condenados en esta perspectiva ética los juicios éticos. «De esta forma [los emotivistas], no sólo creyeron infundadamente que no podía existir ninguna lógica de las imperaciones [los imperativos], sino que además, y por culpa de esta confusión, infectaron los juicios morales con la misma irracionalidad.»[1]

1. Hare, R.M., *Ordenando la ética*, Barcelona, Ariel, 1999, p. 18.

Para Hare, existe una lógica del lenguaje imperativo y del lenguaje moral, que puede ser analizada y descrita desde el análisis del lenguaje. Los juicios morales poseen estas tres características fundamentales: son *prescriptivos, universalizables y razonables*. A la pregunta ya habitual en el análisis del lenguaje moral: ¿qué significan los juicios éticos?, Hare responde que el juicio de valor o el lenguaje del deber implica una prescripción o un imperativo. La función del lenguaje de la moral —se lee en *The Language of Morals*—[2] es prescribirle algo a alguien. Pero lo importante del caso no es quedarse en este primer enunciado de que el lenguaje de la moral es un lenguaje prescriptivo, sino intentar precisar qué es lo específico de ese lenguaje prescriptivo, cuál es la característica que hace de la prescripción una prescripción moral. A dilucidar este aspecto se dirige una gran parte de la obra de Hare, la cual pretende probar que la característica más peculiar de la prescripción moral es la universalizabilidad.[3]

Con ello, Hare no hace otra cosa que convertir la teoría kantiana sobre el deber en una teoría no de la racionalidad sino del lenguaje. Hare piensa, como Kant, que lo característico del deber moral es *su exigencia de universalidad:* algo es visto como un deber moral cuando no admite excepciones a favor de nadie ni de ningún interés privado, algo que no ocurre con deberes o leyes de otro tipo cuyo único fundamento es la autoridad que los produce y los sanciona. «Como Aristóteles y Kant ya vieron, los juicios morales no son meramente prescriptivos, sino *universalmente* prescriptivos.»[4] Pero lo que Kant deduce de la razón humana —recordemos que el deber es un *faktum* de la razón— Hare lo deduce del significado de deber, es decir, del uso real y pragmático del lenguaje. El sentido que damos, de hecho, al deber moral es ese sentido de universalidad. «No se debe robar» significa que no es lícito robar en ningún lugar y no sólo allí donde está vigente tal prohibición. Hare admite la denuncia de la falacia naturalista y no pretende que los juicios

2. Ídem, *The Language of Morals*, Oxford, Oxford University Press, 1952 (trad. cast., *El lenguaje de la moral*, México, 1975).

3. Un resumen de sus planteamientos se puede ver en los dos primeros capítulos de Hare, R M., *Sorting Out Ethics*, Oxford, Oxford University Press, 1997 (trad. cast., *Ordenando la ética*, Barcelona, Ariel, 1999, pp. 1-46 con los títulos «La filosofía del lenguaje en ética» y «Defensa del proyecto»).

4. *Ibid*., p. 21.

de deber sean lógicamente deducibles de hechos empíricos. Los juicios de valor son primarios, el deber no se deduce de situaciones de hecho.

Sin embargo, los deberes son *razonables*: es posible explicar por qué no se debe robar o por qué la amistad es buena. Las notas descriptivas de lo que es el robo o la amistad son razones en contra de aquél y a favor de ésta. Razones basadas, es cierto, en valoraciones aprendidas por la educación y la experiencia, pero razones al fin y al cabo. Así, Hare supera el temor neopositivista a dar beligerancia a lo valorativo y aborda ese lenguaje sin prejuicios, convirtiéndolo, de algún modo, en una fuente de conocimiento tan fidedigna como el lenguaje de los hechos. «La segunda reflexión es que una moralidad crítica reflexiva es capaz de *justificar* estas leyes, o reglas, o principios y nuestras actitudes hacia ellas. Si no hubiera ninguna *grande dame*, tendríamos que inventárnosla. Además, el pensamiento moral crítico puede corregir los principios cuando éstos se consideran inadecuados para nuestra situación.»[5]

Con los años la obra de Hare se ha ido decantando hacia concesiones al utilitarismo —única base, en definitiva, en la que asentar las «razones» morales—, y ha ido flexibilizando una tesis que empezó siendo, por kantiana, demasiado absolutista. En uno de sus últimos libros, *Moral Thinking*,[6] trata de explicar con más detenimiento las fases y niveles del pensamiento moral. Éste pasa por una primera fase, intuitiva, fruto de la educación o de la propia experiencia, la cual dota al sujeto de principios morales, de normas y deberes básicos, de valoraciones fundamentales. A esa primera fase, le sigue una fase crítica en la que se confrontan los principios anteriores con los hechos, dando como resultado unos principios críticos que derogan o confirman los principios anteriores. Sin abandonar, pues, el principio de universalizabilidad, como criterio del deber moral, Hare trata de evitar que ese criterio lleve a situaciones de rigidez y dogmatismo moral, como se denuncia le ocurrió a Kant. La prescripción «no robarás» o «no matarás» es, sin duda, un principio universalizable, si bien puede darse que, ante determinadas situaciones,

5. *Ibid*., p. 22.

6. Hare, R.M., *Moral Thinking*, Oxford, Oxford University Press, 1981. También *Essays in Ethical Theory*, Oxford, Oxford University Press, 1989.

deba ser corregido o rectificado. ¿Con qué criterios? Hare no es muy explícito al respecto, pero está claro que no tiene más remedio que sucumbir a los criterios utilitaristas o consecuencialistas. Para él se trataría de unir las perspectivas de Kant y las del utilitarismo. Incluso él habla de un utilitarismo de la voluntad racional, ya que no existe ningún problema entre estas dos doctrinas cuando son formuladas comprensivamente. Una vez se ha admitido la flexibilidad de los principios *prima facie*, la ética puede seguir siendo una ética de principios, pero principios sostenibles sólo en la medida en que produzcan consecuencias aceptables, es decir, *socialmente útiles*. «A estas alturas, el procedimiento general para resolver cuestiones morales debería estar claro. Consiste en examinar, atendiendo a los hechos, las *consecuencias* de acciones y políticas alternativas y preguntar si estamos dispuestos a *prescribir universalmente* su ejecución. Ésa es la tarea del pensamiento crítico. A continuación necesitamos condensar esta vasta cantidad de información en un conjunto más simple de *pautas o principios intuitivos* para usarlos en la vida cotidiana.»[7]

Aunque no son pocos los filósofos que ven en tal actitud una claudicación de la ética deontológica ante la ética teleológica, no creo que esa opinión sea defendible sin más. Creo que la ética de principios sólo puede sostenerse, sin caer en un dogmatismo antiético, si defiende principios muy abstractos —tales como «no matar» o «no robar»—, principios, pues, que no sólo pueden, sino que deben ser interpretados a la luz de situaciones concretas. Esa interpretación imprescindible es, en definitiva, el ejercicio de la autonomía moral, algo no muy alejado de la ética de situación preconizada por Sartre a quien recuerda, por cierto, y alude explícitamente Hare. «Primero tenemos que considerar las consecuencias de adoptar una política u otra, y luego encontrar pautas que, en caso de ser en general respetadas, conduzcan a los mejores cursos de acción. Y los mejores cursos de acción son aquellos cursos que, considerándolo todo, favorecen más a la gente de la sociedad, contando que cada uno vale por uno y

7. Hare, R.M., *Ordenando la ética*, *op. cit*., pp. 156-157. Los subrayados son míos, para que se pueda apreciar claramente los tres componentes fundamentales de su planteamiento ético, que este texto pone de manifiesto de manera sintética.

que nadie vale más que uno; es decir, tratando a cada individuo como un fin. En definitiva, tenemos que combinar las lecciones que deberíamos haber aprendido de Kant y de Mill.»[8]

Así entendida, la filosofía de Hare representa, por una parte, una vuelta a Kant y, por otra, una concesión al empirismo utilitarista como criterio para sancionar éticamente las decisiones colectivas. Veremos a continuación que todas las teorías éticas contemporáneas se debaten entre ambos polos: el de dotar de una base empírica a las decisiones éticas, y el de dotar a esas decisiones de unos criterios filosóficamente fundamentados.

2. **El planteamiento de Rawls**

Un gran exponente de la teoría ética de este siglo es, sin duda, el filósofo norteamericano John Rawls, cuya *Teoría de la justicia* (1971)[9] ha servido de tema de amplia discusión filosófica, e incluso de aguijón para la renovación ideológica de las políticas socialdemócratas. Rawls se propone elaborar una concepción de la justicia que supere, básicamente, las insuficiencias del utilitarismo. Fiel a Kant, defiende una ética deontológica, una justicia no derivable de las apreciaciones empíricas del bienestar o de la utilidad. Ha de ser una *concepción pública de la justicia*, esto es, aceptable por todos y guía de las instituciones básicas de la sociedad democrática, en sus sucesivos niveles constitucional, legislativo y judicial. Para llegar a ella, Rawls supone una «situación originaria», que a modo de hipotético «estado de naturaleza» de las teorías clásicas del contrato social, permita deducir los criterios fundamentales de la justicia.

El resultado acordado por las partes que integran tal situación imaginaria lo constituyen los tres principios, sobradamente conocidos: *a*) libertades básicas iguales, *b*) igualdad de oportunidades, *c*) principio de la diferencia. El peso principal de esta argumentación está centrado en el *maximin* (abreviación de los términos latinos *maximun minimorum*), que es una regla de racionalidad que prescribe que en situaciones de incertidumbre es

8. *Ibid*., p. 159.

9. Rawls, J., *Teoría de la justicia*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1979 (original de 1971).

racional elegir aquel curso de acción cuya alternativa peor sea la menos mala comparada con las alternativas peores de otros cursos de acción. Estos principios, además, están ordenados en una jerarquía lexicográfica, lo que implica que no se puede materializar el segundo, si no se satisface el primero.

La primera formulación de estos principios data de su libro *Teoría de la justicia*. Últimamente, en su libro *La justicia como equidad* de 2001, los ha reformulado para definir de manera más adecuada su contenido.[10] *Primer principio*: «Cada persona tiene el mismo derecho irrevocable a un esquema plenamente adecuado de libertades básicas iguales que sea compatible con un esquema similar de libertades para todos» (*principio de igualdad*) [1973: Cada persona debe tener un derecho igual al sistema total más extenso de libertades básicas (de conciencia, de palabra, de voto, contra detenciones arbitrarias, etc.) que sea compatible con un sistema similar de libertades para todos]. *Segundo y tercer principio*: «Las desigualdades sociales y económicas tienen que satisfacer dos condiciones: en primer lugar tienen que estar vinculadas a cargos y posiciones abiertas a todos en condiciones de igualdad equitativa de oportunidades; y, en segundo lugar, las desigualdades deben redundar en un mayor beneficio de los miembros menos aventajados de la sociedad» (*principio de diferencia*) [1973: Las desigualdades sociales y económicas deben ser dispuestas de modo tal que satisfagan estas dos condiciones: *a*) deben adjudicarse a funciones y posiciones abiertas a todos bajo condiciones de una equitativa igualdad de oportunidades («principio de la igualdad de oportunidades»); y *b*) deben ser para el mayor beneficio de los que se encuentran en una posición social menos aventajada («principio de la diferencia»)]. Rawls sostiene que estos principios son preferibles al principio de utilidad en cualquiera de sus variantes, ya que la combinación de tales principios aseguran a las partes un mínimo aceptable en la peor situación, mínimo que de ningún modo está asegurado por el utilitarismo.

---

10. Rawls, J., *La justicia como equidad. Una reformulación*, Barcelona, Paidós, 2002, pp. 73 ss. He marcado las dos formulaciones para que se puedan comparar. La verdad es que, por mucho que Rawls explique en las páginas siguientes de esta obra las razones de este cambio de formulación y sus contenidos, no me parece que las diferencias sean de gran transcendencia y no logro apreciar cambios substanciales.

Con estos principios, Rawls propone una noción de bien común o un conjunto de «bienes primarios» que forman la serie de condiciones necesarias para que todos y cada uno de los individuos puedan tratar de satisfacer sus preferencias de acuerdo con sus distintas concepciones del bien. De este modo, Rawls está estableciendo una diferencia básica entre aquello que debe ser responsablemente aceptado y acatado por los ciudadanos de una «sociedad bien ordenada», regida por los principios de la justicia, y aquellos fines o deseos de los cuales sólo es responsable el individuo en cuanto tal, en su vida privada. El primer conjunto de bienes responde a la idea de justicia o de necesidades básicas, soporte imprescindible para la consecución de los otros bienes, menos generalizables pero no menos importantes como estrategias de felicidad individual. La ética que pretende un alcance universal restringe, así, su espacio al de la justicia. La concepción de la justicia ha de ser pública, compartida, universalizable. No deben serlo, por el contrario, las concepciones de los distintos objetivos y proyectos de vida y de felicidad, dependientes de preferencias y planteamientos particulares y regulables, en todo caso, por una moral igualmente privada.

El hipotético acuerdo sobre los principios de la justicia no descansa sólo en la imparcialidad de que pueden hacer gala los miembros de la «situación originaria» sino en una determinada idea de la «personalidad moral». Aunque las partes del acuerdo carecen, en principio, de cualquier concepción del deber o de la justicia, poseen, sin embargo, la capacidad de adquirirlo. A diferencia de Hobbes, Rawls no concibe al ser humano como «egoísta por naturaleza», sino más bien como un ser con capacidad para cooperar. Además de ser racional, la personalidad moral es razonable. Es decir, a la personalidad moral se le supone, además de la capacidad para concebir su bien y perseguirlo, la capacidad para tener un sentido del deber y de la justicia. Como en la perspectiva de Kant, Rawls entiende que la «autonomía plena», a diferencia de la mera autonomía racional, consiste en la voluntad de actuar conforme a los principios de la justicia, pues el ser humano es autónomo no sólo para hacer lo que quiere, sino lo que debe. Ahora bien, no hay en el punto de partida de la teoría de Rawls una concepción esencialista de la persona, como la había en Aristóteles o en Tomás de Aquino. La concepción de Rawls es liberal: la unidad social se basa únicamente en el acuer-

do sobre lo que es justo, el acuerdo mínimo imprescindible para que podamos hablar de sociedad moral.

La teoría de Rawls representa, en efecto, un cierto regreso a la filosofía moderna por cuanto renueva para la ética la base del contrato social e idea una definición de la justicia que el mismo Rawls ha denominado «constructivismo kantiano». Pero sería injusto no ver también en Rawls un paso adelante respecto a los sistemas filosóficos interiores. La *Teoría de la justicia* limita el ámbito de lo ético universal al de lo justo, y, al ser más concreta que la ética de Kant, no sucumbe al formalismo de éste. Bien es cierto que los principios de la justicia de Rawls son susceptibles de interpretaciones varias. Pero ya hemos aprendido que sólo los principios abstractos son realmente universalizables y que la ética sólo puede dar pautas y criterios generales, no respuestas claras y precisas a las perplejidades y dudas humanas las cuales deben ser resueltas por cada cual, pues no otra cosa significa, a fin de cuentas, que el individuo es moralmente autónomo. Se le puede discutir a Rawls —y se ha hecho ampliamente— el orden lexicográfico de sus tres principios, la prioridad, no siempre justificable y a veces contraproducente, concedida a la libertad, pero no se le puede acusar de que no haya contribuido —y esté contribuyendo— a la que debería ser la tarea básica de la ética: aportar ideas y alentar el debate de nuestro tiempo sobre la noción de justicia que es, indudablemente, la virtud central de la ética.

3. **La ética del discurso: K.-O. Apel y J. Habermas**

Existe otro paradigma ético de nuestro tiempo: la «ética comunicativa» o ética del discurso de Karl-Otto Apel[11] y Jürgen Habermas.[12] Si Rawls aporta un cierto contenido al concepto de

---

11. Apel, K.-O., *La transformación de la filosofía*, 2 vol., Madrid, Taurus, 1985; *Estudios éticos*, Barcelona, Alfa, 1986; *Diskurs und Verantwortung*, Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 1988; *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Barcelona, Paidós, 1991; *Éthique de la discussion*, 2 vol., París, Ed. du Cerf, 1994; *La reponse de l'éthique de la discussion*, Lovaina-París, E. Peeters, 2000.

12. Habermas, J., *Conciencia moral y acción comunicativa*, Barcelona, Península, 1985; *Escritos sobre moralidad y eticidad*, Barcelona, Paidós, 1991; *Aclaraciones a la ética del discurso*, Madrid, Trotta, 2000; *Wahrheit und Rechtfertigung*, Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 1999.

justicia estableciendo sus criterios básicos al tiempo que trata de legitimar filosóficamente su concepción, la ética del discurso se ha centrado en la cuestión de la fundamentación filosófica, aunque Apel en los últimos tiempos está desarrollando de manera fructífera perspectivas de ética aplicada. Tanto Apel como Habermas se plantean el problema de la validez de las normas morales sobre la base de un intento de superar la estéril distinción entre unas ciencias de la naturaleza susceptibles de verdad y unas ciencias sociales donde la verdad no tiene cabida alguna. Esa distinción va difuminándose a medida que se cae en la cuenta de que la supuesta objetividad de la ciencia es también intersubjetiva: las verdades científicas se basan finalmente en acuerdos, al igual que las leyes o normas sociales. Ese acuerdo, sin embargo, que, en el caso de la ciencia, no pretende otra justificación que la de la comunidad científica, en el caso de la ética exige una justificación superior. ¿Dónde encontrarla si el acuerdo es, por definición, algo fáctico y sometido a la contingencia de las situaciones humanas? Las preguntas que en su tiempo se hiciera Kant, en cierto modo se han invertido. A los partidarios de la ética comunicativa no les preocupa ya tanto ¿cómo es posible la ciencia?, esto es, ¿cómo explicar la objetividad científica?, sino ¿cómo explicar la objetividad y la validez de la moral, de las normas morales?

Por ello el punto de partida de la ética es el hecho de que las personas argumentamos sobre normas y estamos interesados en descubrir cuáles son moralmente adecuadas, es decir dialogamos y argumentamos para encontrar un consenso sobre estas normas. La ética comunicativa reconstruye el imperativo categórico kantiano en términos de teoría de la comunicación. El punto de partida no es la conciencia del imperativo, sino la acción comunicativa. Y el punto de llegada no es una voluntad individual que llega a lo universal, sino individuos que tienen derecho a participar en pie de igualdad en la deliberación y decisión de las normas que han de aceptar.

¿De dónde sale el imperativo que obliga a los individuos a buscar el acuerdo y asumirlo?, se pregunta, concretamente, Apel. La respuesta es que la búsqueda y aceptación del acuerdo es una consecuencia de algo que nos constituye previamente: el a priori de la comunicación lingüística. El acuerdo es inherente como *telos* al lenguaje humano, es su orientación y su sentido. Como

Wittgenstein se encargó de indicar mejor que nadie, el ser humano es un ser lingüístico cuya forma de vida se realiza en y por el lenguaje. Además de poseer una «competencia» sintáctica y semántica —recuérdese a Chomsky—, el ser humano posee una «competencia comunicativa», la capacidad para llegar a comunicarnos a través del lenguaje y conseguir que la comunicación sea «racional». «Todos los seres capaces de comunicación lingüística deben ser reconocidos como personas, puesto que en todas sus acciones y expresiones son interlocutores virtuales y la justificación ilimitada del pensamiento no puede renunciar a ningún interlocutor y a ninguna de sus aportaciones virtuales a la discusión. A mi juicio, no es, pues, el uso lógicamente correcto del pensamiento individual, sino esta exigencia de *reconocimiento* recíproco de las *personas como sujetos de la argumentación lógica*, la que justifica el discurso sobre la "ética de la lógica".»[13] La lógica de la comunicación y de la argumentación presuponen ineludiblemente la consideración de toda persona como interlocutor válido. Nadie puede quedar excluido a priori de la determinación de las normas.

Ahora bien, la comunicación racional presupone en la lógica del discurso práctico una situación ideal de habla, una comunicación libre de dominaciones, de asimetrías y de violencia, es decir, una comunicación «ideal», donde lo que único que valga como criterio de validez sea la fuerza del mejor argumento presentado. Cualquiera que pretenda encontrar normas morales válidas encuentra la *idea regulativa* de una comunicación ideal sin violencia ni coacción de la que saldrían acuerdos y consensos válidos. Siempre que entramos en una discusión, en un conflicto de normas, sabemos que podríamos llegar a un consenso éticamente legitimado, si realmente se dieran —si pudieran darse— las condiciones de un discurso racional. Por ello esta idea regulativa es una *orientación* para la acción humana y además un *canon* para la crítica de nuestros diálogos reales, que con frecuencia son asimétricos y no realizados en pie de igualdad. Perseguir la realización de tal idea regulativa es un deber racional. Por eso Apel hablará de una *teleología moral*, que deberá realizar el compromiso humano en la acción: «aproximar la

13. Apel, K.-O., *Transformación de la filosofía*, Madrid, Taurus, 1985, vol. 2, pp. 380-381.

comunidad real de comunicación, a la que siempre pertenecemos como hablantes, a esa *comunidad ideal de comunicación* de la que también formamos parte como seres que pretendemos sentido y validez para nuestras acciones comunicativas».[14]

De esta forma, la ética comunicativa nos proporciona el fundamento antropológico de la ética como búsqueda de consenso, y, al mismo tiempo, nos brinda el criterio trascendental que permite identificar la acción comunicativo-racional de la que saldrán acuerdos legítimos. Tratando de superar a Wittgenstein, que se quedó en la facticidad de los distintos juegos lingüísticos, la ética comunicativa busca una condición de posibilidad del juego de lenguaje válido, y esa condición de posibilidad se la proporciona la idea misma de comunicación que nos constituye.

De aquí se derivan reglas del discurso práctico, reglas constitutivas de una situación ideal de habla. Habermas señala las siguientes: «Cualquier sujeto capaz de lenguaje y acción puede participar en los discursos. Cualquiera puede problematizar cualquier afirmación. Cualquiera puede introducir cualquier afirmación. Cualquiera puede expresar sus posiciones, deseos y necesidades. No puede impedirse a ningún hablante hacer valer sus derechos, mediante coacción interna o externa al discurso».[15] Ahora bien, para comprobar si la norma es correcta, ésta ha de atenerse al principio de universalización, que en esta perspectiva es una reformulación dialógica del imperativo kantiano de la universalidad. Este principio reza así: «Una norma será válida cuando las consecuencias y efectos secundarios que se seguirían, previsiblemente, de un cumplimiento *general* de la norma en litigio para la satisfacción de los intereses de *cada uno*, puedan ser aceptados *libremente* por todos».[16] En primer lugar esta reformulación viene a romper la vieja dicotomía establecida entre éticas teleológicas y éticas deontológicas, que consideraba a las primeras como consecuencialistas y a las segundas como no consecuencialistas, porque en el mismo principio de una ética deontológica se ordena tener en consideración las consecuen-

---

14. Cortina, A. «Ética comunicativa», en Camps, V., Guaraglia, O. y Salmerón, F. (Ed.), *Concepciones de la ética*, Madrid, Trotta, 1992, p. 187.

15. Habermas, J., *Conciencia moral y acción comunicativa*, Barcelona, Península, 1985, pp. 112-113.

16. *Ibid*., p. 116.

cias de la norma. En segundo lugar hay que señalar que un punto nuclear es que son *todos los afectados* por la norma quienes han de tomar las decisiones de su aceptación o no.

Sin embargo, con este principio de universalización no hemos superado el ámbito de las reglas de la argumentación. Por ello la ética discursiva propone como su *principio ético* específico el siguiente: «Sólo pueden pretender validez las normas que encuentran (o podrían encontrar) aceptación por parte de todos los afectados, como participantes en un discurso práctico».[17] Esto significa que son los *afectados* por una norma moral los que tienen el protagonismo de decidir si es o no válida. Además este protagonismo ha de ejercerse a través de la *participación* en un diálogo discursivo orientado por las reglas señaladas anteriormente. Con ello la ética discursiva, en su proceso de fundamentación de lo moral, descubre los principios procedimentales enraizados en la razón, que es necesario seguir para decidir la validez o no de las normas morales. Por eso se la ha calificado de *ética procedimental*, es decir de una reflexión sobre los procedimientos mediante los cuales podemos definir qué normas de la vida cotidiana son válidas. Las normas morales proceden del mundo de la vida y la filosofía moral se limita a descubrir los procedimientos para legitimarlas. Nos hallamos, por tanto, ante una *ética de principios*, y no ante una ética de normas.

Tanto la teoría de la justicia de Rawls, como la ética comunicativa de Apel y Habermas resucitan, cada uno a su manera, la filosofía trascendental kantiana. La situación originaria en la que las partes debaten sobre la noción de justicia, y la idea de comunicación ideal de la que ha de nacer el consenso válido vienen a recuperar el yo trascendental de Kant que, ahora, no es un solo sujeto, sino sujetos mediados por el lenguaje. También Hare había intentado convertir el criterio de universalidad kantiano en un criterio semántico, deducido no de la razón humana, sino del sentido ordinario de la palabra «debe». No puede decirse que no ha habido innovación con respecto al siglo XVIII. Ahora la ética no es pensable sino como parte de un proceso democrático. Se ha hecho un esfuerzo por superar el individualismo metodológico que instauraron Descartes y Hobbes como punto de partida de la filosofía. Los contenidos de la justicia o de la ley moral han

17. *Ibid*., p. 117.

de ser resultado de un procedimiento en el que todas las partes puedan expresarse libremente.

Ahora bien, esta constatación no deja satisfecho al filósofo para quien siempre falta un último fundamento: el mismo procedimiento hacia la justicia tiene que ser justificado. No es lícito filosóficamente dar por supuesto sin más que el ser humano ha de ser justo o ha de buscar el consenso ético. De algún modo hay que explicar por qué eso debe ser así. Pues bien, el supuesto trascendental que postulan las teorías recién analizadas viene a aportar tal fundamento, brindando validez filosófica a la propia teoría. En definitiva, se trata de profundizar adecuadamente en los presupuestos implícitos en el lenguaje, que son puestos de manifiesto (no sacados artificialmente de la manga) por una reflexión llevada a cabo de manera transcendental.

4. **La reflexión ética de Ernst Tugendhat**

La evolución del pensamiento ético de E. Tugendhat ha recorrido diversas etapas hasta llegar a su posición actual. En una primera etapa Tugendhat pensaba que la cuestión moral se podía aclarar mediante el análisis semántico del lenguaje de la moral. Su obra *Lecciones para la introducción a la filosofía analítica del lenguaje* de 1976 seguía esta perspectiva. En un segundo momento el autor realizó una autocrítica de esta posición y, aunque siguió hablando de «un acceso semántico a la moral», señalaba que de un a priori comprendido de manera puramente analítica no puede desprenderse nada moralmente substantivo. Por lo tanto, el proyecto de una fundamentación semántica de la moral es insostenible. Los textos más significativos son las «Tres lecciones sobre problemas de la ética» que se encuentran en su libro *Problemas de la ética*.[18] En esta etapa el contenido de sus propuestas se asemeja a los planteamientos de la ética discursiva de Apel y Habermas, pero eliminando sus elementos y presupuestos de tipo transcendental, y basándose en premisas más débiles y además en un procedimiento de fundamentación de tipo contractualista. Quizás la diferencia más importante con

18. Tugendhat, E., *Problemas de la ética*, Barcelona, Crítica, 1988. (Original alemán de 1984, *Probleme der Ethik*.)

ellos resida en que la fundamentación de la ética no es ya un asunto meramente cognitivo, sino que consiste en la formación de una voluntad y de una praxis común regida por el principio de la autonomía moral.

Posteriormente Tugendhat ha revisado sus perspectivas a raíz de las críticas recibidas, intentando superar el contractualismo, concepción que puede explicar el funcionamiento del orden jurídico, pero no la moral. De nuevo su concepción no se va a diferenciar fundamentalmente de la etapa anterior (y de la ética kantiana o de la ética discursiva) en cuanto al contenido de cómo hay que pensar la moral, pero sí en la manera de fundamentarla. Su libro *Lecciones de ética*[19] de 1993 representa su posición actual, que es la que vamos a exponer.

El concepto formal de la moral que nos presenta Tugendhat se elabora a partir del análisis semántico del juicio moral: «se puede entender *una moral* como el conjunto de los juicios morales de los que dispone alguien, o un grupo».[20] Los juicios morales pueden tener la forma de imperativos o de *enunciados de deber* (o de tener que...: *sollen*), en cuyo caso expresan exigencias u obligaciones, pero también pueden ser *apreciaciones* pronunciadas con oraciones en indicativo, mediante *expresiones valorativas*, utilizando los predicados «bueno» y «malo». Estas valoraciones no significan lo mismo que «útil para...», sino que son expresión de «valoraciones gramaticalmente absolutas». Toda moral conlleva una idea de lo que es ser bueno, la cual determina la identidad más profunda de los miembros de una sociedad. En la sociedad moderna, a partir de la Ilustración, el sentido de ser bueno que todos pueden querer, y con el cual se identifican, se refiere a lo que es constitutivo de todo ser-social cooperativo. Además el sentido de bueno no está restringido a una identidad étnica o cultural, sino que adquiere un alcance universalmente válido.

El imperativo categórico de Kant, en cuanto regla de la razón, no tiene punto de referencia alguno a un fin determinado, exterior a la racionalidad de la propia regla. Pero, admitiendo la genialidad de Kant, no se ve qué significa que una

19. Tugendhat, E., *Lecciones de ética*, Barcelona, Crítica, 1997. (Original alemán de 1993, *Vorlesungen über Ethik*.)

20. *Ibid.*, p. 34.

acción sea racional en sí y por sí, prescindiendo de toda relación a un fin. Lo que se necesita es un concepto amplio y formal de moral que nos permita comparar y discutir diferentes sistemas y concepciones morales. Para conseguir esto, Tugendhat adopta un concepto convencional de moral que considera a las normas morales, no como leyes de la pura razón práctica, sino como reglas *sociales*. A partir de ahí intenta pensar una ética universalista de tipo kantiano como una *ética del bien*. Y para ello se trata de encontrar una buena manera de fundamentar la ética. Ni el intuicionismo moral, ni el planteamiento kantiano o discursivo, ni el contractualismo le parecen suficientemente adecuados.

Por ello busca un significado de lo bueno que pueda ser reconocido como universalmente válido y propone un tipo de argumentación más débil (menos absoluto) que las fundamentaciones de tipo kantiano. Se trata de encontrar las mejores razones y de mostrar la mayor plausibilidad de su propuesta frente a las otras concepciones morales existentes. De alguna manera se trata de argumentar una perspectiva moral de alcance universal que pueda mostrarse empíricamente más adecuada que las otras. El contenido de la propuesta de Tugendhat se define como «una moral del respeto universal», cuyo principio fundamental se formula mediante el siguiente imperativo: «debes respetar (o considerar) a todos por igual y no instrumentalizar a nadie».[21] Esta formulación está explícitamente inspirada en el *contenido* de la segunda fórmula del imperativo categórico de Kant. Podríamos decir que esta formulación «culmina en el imperativo "¡no instrumentalices a nadie!"».[22] Para Tugendhat es importante distinguir en la ética de Kant el contenido de la noción de bien moral, el contenido del respeto universal, de la forma del imperativo categórico y de su pretendida fundamentación absoluta en la idea misma de razón. Este contenido sigue siendo intuitivamente convincente, aun cuando no se comparta la fundamentación kantiana.

De esta manera nos encontramos en una postura cercana al contractualismo, aunque Tugendhat busca expresamente rebasarlo. El contractualismo tiene el valor heurístico de mostrar el

21. *Ibid*., p. 28.
22. *Ibid*., pp. 80-81.

tipo de normas mediante las cuales los hombres pueden regular sus relaciones cuando ya no es posible recurrir a fundamentaciones trascendentes, religiosas o filosóficas. Su defecto estriba en que no dispone de ningún concepto de bien moral, porque para el contractualista «bueno» significa simplemente lo que es útil para mí y no concibe una perspectiva imparcial que permita justificar objetivamente lo que merece ser aprobado por todos como moralmente bueno.

Incluso habría que señalar un déficit importante: el contractualismo no puede fundamentar normas respecto a aquellos otros con quienes no tenemos intereses comunes de intercambio y cooperación. Ahora bien, si el fundamento de la norma no está en la utilidad (individual o social) sino en el respeto a los demás, no existen excepciones. La moral del respeto a los demás se refiere a todos en cuanto personas, de lo que resulta una concepción de las reglas morales como *universales* e *igualitarias*. De lo que se deduce que: «la igualdad y la universalidad se dan por sí mismas. Se tendrían que dar razones especiales para explicar por qué el respeto exigido debería ser jerárquico con relación a diferentes grupos sociales [y excluyente], por qué debería limitarse a una determinada comunidad... No es la ilimitación sino la limitación [del respeto moral] la que necesita una fundamentación».[23] De esta manera Tugendhat puede afirmar que existen *buenas razones* para preferir la concepción kantiana a las tradicionalistas y al contractualismo.

No obstante sus fuertes y reiteradas críticas a las teorías de la fundamentación de la ética a partir del lenguaje y de la comunicación, este planteamiento ocupa también un lugar importante en su concepción. «Es exactamente esto lo que se formula en la concepción del imperativo categórico... Parece que únicamente la consideración por los miembros de la comunidad, la cual a su vez no puede estar limitada, es decir, por todos los demás —y esto significa, por su querer, por sus intereses— es la que puede proporcionar el principio del ser-bueno. Dicho enfáticamente: la intersubjetividad así entendida reemplaza lo dado de modo trascendente y parece constituir el único sentido de excelencia objetiva que permanece.»[24]

---

23. *Ibid.*, p. 214.
24. *Ibid*., p. 87.

Sin embargo, se plantea un problema importante: hay quienes se inclinan por prescindir de toda moral. Y éste no es un problema banal o insignificante, porque afecta en definitiva al ser o no-ser de la moral. Por ello Tugendhat considera indispensable apuntalar las *razones* a favor de la moral del respeto universal con la exposición de los *motivos* que pueden influir para adoptar una conducta moral. Los motivos serían en este sentido *causas* capaces de ejercer un *influjo* psicológico real sobre el querer humano, sobre las decisiones humanas. Aquí juegan un papel importante los sentimientos. La *indignación* frente a la injusticia es el principio de la ética como filosofía práctica: «en la indignación se expresa la más profunda conmoción de la persona que reacciona frente a una acción moralmente mala». El querer tiene que preceder al deber: «un *yo tengo que* absoluto que no se apoya en un *yo quiero*, aunque sea implícitamente, es un contrasentido desde el punto de vista lógico».[25]

Al analizar la relación de la moral con el amor, Tugendhat sostiene con Erich Fromm que el amor a una determinada persona implica el amor al ser humano en cuanto tal ser humano. Incluso uno de los motivos para ser moral es el no querer estar solo, porque la persona que carece de moral, ni puede amar ni ser amada. También analiza el tema de la simpatía, entendida como participación en el sentimiento del otro (*Mitgefühl*), ya se trate de la com-pasión por su sufrimiento, o de con-gratulación por sus alegrías.

Este análisis de los sentimientos pretende hacer ver que éstos perderían su significado y tendrían que desaparecer, juntamente con los juicios de valor, si nosotros eligiéramos no ser morales. Sin los sentimientos morales, «las posibilidades de nuestras relaciones intersubjetivas se transformarían radicalmente: tan sólo podríamos comportarnos los unos respecto a los otros de manera instrumental».[26] Y este comportamiento instrumental es precisamente lo contrario de lo que caracterizaría la dinámica moral.

25. *Ibid*., p. 61.
26. *Ibid*., p. 22.

5. **El comunitarismo**

A rebatir el punto de vista transcendental y a poner en cuestión la viabilidad o certeza de cualquier teoría ética va dirigida otra propuesta ética. Me refiero a la nostalgia comunitarista, de la que el primer exponente ha sido Alasdair MacIntyre. Sería también muy productivo tratar las posiciones del «pragmático» Richard Rorty, pero las características de este trabajo no lo permiten. El libro de MacIntyre *After virtue*[27] es un lúcido estudio histórico de la ética que concluye en un diagnóstico pesimista: la ética ya no es posible —ni, en realidad, lo era en la época moderna—, puesto que tampoco es posible llegar a acuerdos morales ni, en consecuencia, fundamentarlos racionalmente. Nuestro tiempo, según MacIntyre, se compone de retazos de morales de otras épocas. Hemos heredado virtudes griegas, mandamientos cristianos, ideas sobre deberes o derechos fundamentales, nuestro lenguaje moral es un desorden de conceptos descontextualizados puesto que ya no nos encontramos en las variadas formas de vida que los originaron. El problema es doble: por un lado, nuestras concepciones morales son inconmensurables puesto que falta la base de unos valores comunes y compartidos; por otro lado, y como derivación de lo anterior, cualquier intento filosófico de justificar o fundamentar una determinada concepción moral, está destinada al fracaso

El único discurso ético adecuado a nuestro tiempo es el emotivista según el cual nuestros juicios morales expresan sentimientos, la reacción personal o grupal a unas situaciones que aprobamos o desaprobamos. Reacción para la que no hay fundamento racional. El relativismo es total. El origen del problema radica en la pérdida de una teleología o de una concepción moral de la persona. Para Aristóteles, o para santo Tomás, existía un contraste entre «el-hombre-tal-como-es» y «el-hombre-tal-como-debería-ser-si-realizara-su-naturaleza-esencial», existía, dicho de otra forma, un contraste entre la realidad del ser humano y un *telos* que estaba por realizar. La seguridad sobre ese *telos* se pierde con la secularización de la moral por la filosofía moder-

---

27. MacIntyre, A., *Tras la virtud*, Barcelona, Crítica, 1987 (original de 1981). Se puede ver también *Justicia y racionalidad*, Barcelona, Einsa, 1994 (original de 1988) y *Tres versiones rivales de la ética*, Madrid, Rialp, 1992 (original 1990).

na. A partir de entonces, la ética habla de derechos y se encuentra frente a unos deberes para los que carece de fundamento. El *telos* de la naturaleza humana —esa finalidad política o divina— que constituía el puente entre la naturaleza «ineducada» y la naturaleza «virtuosa» ha desaparecido. La virtud —o la ética— ya no se explican. Ya no es posible la concepción instrumental de la virtud, excelencia del ser humano, porque ya no se sabe qué debe ser el ser humano.

La tan discutida «falacia naturalista» no es sino un ejemplo de la deficiente conciencia histórica de los filósofos analíticos, incapaces de darse cuenta de que se ha perdido un eslabón de la cadena, el eslabón necesario para enlazar lo que es con lo que debe ser. Teorías como la de Rawls no expresan más que una opinión sobre una idea moral que puede ser concebida de otra manera. De hecho, y a modo de ejemplo, en nuestras sociedades democráticas avanzadas, conviven dos concepciones de la justicia —la liberal y la socialista— sin que seamos capaces de demostrar cuál de ellas es la adecuada. En un mundo como el nuestro —concluye MacIntyre— hablar de virtudes, de justicia o de ética es pura ficción. Dos criterios que pretendemos que convivan, como la creencia en unos derechos fundamentales y el criterio utilitarista, sirven a propósitos dispares: por una parte, no puede haber una «utilidad común», porque los deseos y preferencias individuales no son sumables; por otra la supuesta «común utilidad» significará siempre una limitación de las libertades y una violación de los derechos fundamentales.

¿Cómo salir de esta situación y construir una ética viable y no caótica? MacIntyre sólo ve una salida muy poco convincente, a mi juicio. Sólo la vuelta a sociedades comunitarias, donde fuera dado compartir unos mismos fines, posibilitaría la reconstrucción de la ética o de unas virtudes. Un regreso, sin duda, al pasado, a comunidades cerradas con todos los peligros y los riesgos que ese regreso permite augurar. No es accidental que las éticas comunitaristas, más o menos subsidiarias de la teoría de MacIntyre, hayan empezado a proliferar en Estados Unidos, donde la búsqueda de identidades morales y la pervivencia de valores puritanos propicia esa cerrazón moral.

6. **La ética de la liberación**

La filosofía de la liberación es un movimiento filosófico contemporáneo, surgido en América Latina a principios de la década de los setenta y constituye una de las corrientes filosóficas más originales que han surgido en las últimas décadas. Pese a que desde los inicios se le quiso enterrar prematuramente, con el transcurso del tiempo su influencia se ha ido extendiendo por todo el ámbito latinoamericano, pero también por África y Asia y ha llegado incluso a Europa y América del Norte. Aunque la filosofía de la liberación tiene diferentes tendencias que resulta imposible señalar aquí, en líneas generales se puede decir que su objetivo fundamental consiste en pensar y articular una perspectiva de liberación. A partir del análisis de la realidad se descubre la situación de dependencia económica, política e ideológica en que están situadas las sociedades latinoamericanas y se buscan propuestas de transformación dirigidas a eliminar toda forma de dominación, opresión y alienación. El proceso de liberación de los pueblos del Tercer Mundo se torna en el tema central del discurso filosófico. La filosofía se comprende a sí misma como una reflexión crítica y solidaria de las luchas de los oprimidos por su liberación en la periferia del mundo. «Desde que el "yo conquisto" de Cortés se transformó en el "ego cogito" cartesiano o en la "Willen zur Macht" [voluntad de poder] de Nietzsche, no se ha levantado en nombre del "conquistado", del "pensado" como idea o de la "voluntad impotente" (porque dominada), un pensar crítico metafísico. La filosofía de la liberación latinoamericana pretende pensar toda la filosofía (desde la lógica o la ontología hasta la estética o la política) desde el otro, el oprimido, el pobre: el no-ser, el bárbaro, la "nada de sentido"».

Dentro de esta perspectiva filosófica general se genera una ética de la liberación. La necesidad de utopía y de objetividad y la exigencia de normatividad y fundamentación son también características de la ética de la liberación.[28] La ética de la liberación

28. El autor más característico de esta corriente de pensamiento es Enrique Dussel, que ya desde 1972 escribió cinco libros sobre filosofía y ética de la liberación. Una exposición completa de sus perspectivas. Dussel, E., *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Madrid, Trotta, 1998.

aparece precisamente como una propuesta de subvertir completamente el ordenamiento socio-político establecido precisamente por razones y argumentos morales. La provocación central que moviliza la reflexión es la dependencia colonial y neocolonial de América latina y de los países del Tercer Mundo. Apoyada en los datos que nos proporcionan las ciencias sociales, que nos descubren una situación de dependencia económica y política de las grandes mayorías populares de Latinoamérica (y en definitiva, de todo el llamado Tercer Mundo), busca esclarecer caminos y perspectivas de liberación a todos los niveles (económico, político, social, de identidad indígena, educativo, de género).

Lo que intenta la ética de la liberación es justificar y apoyar moralmente a quienes, al luchar por los oprimidos, son acusados de inmorales por la moral vigente en dichos países. Evidentemente este planteamiento tiene una articulación intrínseca moral y política. A partir del análisis socio-político se descubre la irracionalidad de un sistema injusto. Y ante un orden moral establecido injusto es urgente armarles de moral, ya que no sólo se les acusa de ser unos «fuera de la ley», sino de ser algo peor: unos «fuera de la moral». Por eso es urgente la tarea de legitimar su actitud como necesaria para superar la realidad presente en aras de un orden futuro «utópico», que ellos mismos están construyendo con sus luchas de liberación. De ahí la insistencia en abrir el campo de la ética, sus dimensiones, en descubrir la intrínseca relación entre ética y política. «La exigencia moral no puede sostenerse ella sola: debe ser llevada por un compromiso personal y por una voluntad colectiva que lucha para inscribir en el orden político sus estructuras de validez. Sin esta conciencia del papel decisivo de la creatividad colectiva en el espacio político, la determinación ética queda como letra muerta o como asunto estrictamente privado. Por tanto, se debe evitar restringir la interrogación al campo ético, pues esta preocupación dominante está ya marcada por la ausencia de movilización social y por la crisis de la conciencia política.»[29]

Pero aunque la ética de la liberación se presenta como una alternativa original, transita de hecho, desarrollándolas, por pers-

29. Maesschalck, M., *Jalons pour une nouvelle éthique. Philosophie de la libération et éthique sociale*, Louvain-la-Neuve, Éditions de l'Institut Superieur de Philosophie, 1991, p. 302.

pectivas éticas de corte ya clásico en la historia del pensamiento. Recoge la razón última kantiana para que haya moral y deba haberla y su imperativo de que «el hombre, y en general todo ser racional, existe como fin en sí mismo». También recoge el imperativo categórico del joven Marx de «derribar todas las relaciones en las que el hombre es un ser humillado, esclavizado, abandonado, despreciado». A partir de la propuesta de Levinas de que la filosofía primera es ética y el otro es un absoluto a respetar absolutamente, constituyéndose en una filosofía de la alteridad, plantea que deben ser los afectados por una situación quienes están legitimados moralmente para decidir sobre las cuestiones que les afectan.

Sin embargo, la ética de la liberación, recogiendo los logros de las perspectivas anteriores, los transfigura en nuestro momento histórico con dos elementos clave: la experiencia y la concreción. Es la experiencia dolorosa de los oprimidos en la situación concreta de América Latina la que exige que los imperativos y las virtudes morales se pongan al servicio de los pobres. Es la realidad de la explotación sufrida en carne propia la que ilumina el proyecto hacia la utopía. La vivencia de lo antimoral, de lo antihumano, rechaza la frivolidad y el escepticismo de algunos planteamientos éticos de nuestra cultura y a la vez obliga a los más valiosos de ella a comprometerse concretamente. Cualquier diálogo grupal o nacional que no tenga en cuenta los intereses de los mundialmente afectados, que no acepte en su seno como interlocutores igualmente facultados a cuantos van a sufrir las consecuencias de la decisión, es inmoral, inhumano por naturaleza y expresa una forma de vida inmoral e inhumana.

Esta perspectiva ética desarrolla una *teoría del conocimiento*, que pasa fundamentalmente por la experiencia de la alteridad. La única manera de comprender la exterioridad del otro, su originalidad, es la experiencia del encuentro, de la proximidad. La irrupción del otro, el encuentro inmediato «cara a cara» inaugura el proceso de comprensión. Lo cual significa romper con el propio horizonte, con la plausibilidad del propio mundo de la vida (destotalización). La «base egológica» no se abandona nunca, porque yo sólo puedo comprender cualquier cosa relacionándola con mi propio horizonte; pero este horizonte está cada vez más abierto por los encuentros con el otro. La alteri-

dad del otro emerge con la descentralización continua del yo o del nosotros.

Conjuntamente con esto se da una *teoría de la praxis de liberación*. La exigencia moral más fuerte es la que viene de los otros situados fuera de la totalidad social (los pobres fuera del estado de bienestar, los pueblos indígenas, los viejos, las mujeres, los alumnos...). El grito del oprimido exige justicia y supone la búsqueda de caminos de liberación, caminos además que deben suponer una mezcla de posibilidades reales y sentido utópico. «La praxis de liberación es la acción posible que transforma la realidad (subjetiva y social) teniendo como última referencia siempre a alguna víctima o comunidad de víctimas. La posibilidad de liberar efectivamente a las víctimas es el criterio sobre el que se funda el principio más complejo de esta Ética —que subsume a todos los otros principios en un nivel más concreto, complejo, real y crítico.»[30] Esta praxis está fundamentada ética y políticamente por lo que Dussel denomina el Principio-Liberación. «El *Principio-Liberación* enuncia el *deber-ser* que obliga éticamente a realizar dicha transformación, exigencia que es cumplida por la propia comunidad de víctimas, bajo su responsabilidad, y que se origina, práctico-materialmente, como normatividad, desde la existencia de un cierto Poder o Capacidad (el *ser*) en dicha víctima. Porque *hay* víctimas con una cierta capacidad de transformación *se puede* y *se debe* luchar para negar la negación antihumana del dolor de las víctimas, intolerable para una conciencia ético-crítica.»[31] Por eso es necesario transformar las causas de la opresión, destruyéndolas. De esta manera se construirá otra realidad de normas, de instituciones, de sistemas sociales en los que sea «posible» el desarrollo de las condiciones materiales de una vida humana y de una discursividad humana en pie de igualdad, sin asimetrías ni coacciones.

La esperanza en esta utopía posible abre el espacio de su posible realización efectiva. Es una utopía de la vida que pretende vencer a las realidades de muerte y explotación. Pero no es suficiente este impulso utópico. «Para que la utopía sea posible es necesario mediarla por proyectos y programas concretos de acción. Estos programas se inician por un análisis cuidadoso

30. Dussel, E., *Ética de la liberación*, Madrid, Trotta, 1998, p. 553.
31. *Ibid*., p. 553.

(militante, de expertos, científicos críticos, etc.) de las circunstancias reales, objetivas, que constituyen el contexto de la acción próxima posible. Aquí, nuevamente, será la comunidad democrática de las víctimas, discursivamente simétrica y participativa, la que operará dicho análisis y programará los pasos del proceso.»[32] La ética se convierte así en el último recurso de una humanidad en peligro de autoextinción. Sólo la corresponsabilidad solidaria puede ayudarnos a salir airosos de la tortuosa senda en que se ha introducido el planeta con este tipo de globalización excluyente de las grandes mayorías populares.

7. **Algunas conclusiones**

Este recorrido por las principales voces éticas del momento permite deducir algunas conclusiones. La primera sería sin duda señalar que la ética no sólo ha vuelto a aparecer con fuerza en el discurso filosófico, sino que está adquiriendo en él un papel mucho más central que el que tuvo en otros períodos históricos. ¿Razones? Sin duda, varias. Algunos indican que cuanto más se habla y se discute sobre ética es porque se actúa mucho menos éticamente que en otras épocas en la vida real de la economía, la política, la vida social en suma. Aun asumiendo parte de este planteamiento, no comparto totalmente esta tesis, que presupondría que ha habido otras etapas históricas más «éticas». Quizás la más obvia sea la necesidad de reflexión sobre esa área del conocimiento que penetra en todas las demás áreas y que ya no es el conocimiento científico, sino el conocimiento moral. Además en épocas de cambios culturales importantes, no existen unanimidades éticas evidentes y plausibles. Es necesario interrogarse. La pluralidad de perspectivas es evidente, pero también lo es la urgencia de arbitrar consensos éticos intersubjetivos y darles una cierta validez. Salvo MacIntyre y el comunitarismo, las demás teorías proponen modelos éticos positivos y, quizá, operativos.

Y digo quizás, ya que, siguiendo en esto a Victoria Camps, se puede decir que sus autores no descienden demasiado de la teoría pura. Con lo cual cabe decir que siguen dedicando tal vez

32. *Ibid*., p. 558.

más tiempo del necesario a hacer filosofía al modo de los modernos. No suscriben la tesis del «fracaso del proyecto ilustrado» —que es la que sostiene MacIntyre—, sino todo lo contrario: hay que seguir descansando en la razón, esa razón amplia que nos conducirá por la vía de la rectitud moral.

Evidentemente podemos adentrarnos en el intrincado bosque de las teorías éticas y recorrerlo en varias direcciones. Podemos hacer filosofía «académica». Es posible ver en Rawls un «neocontractualista», un kantiano de nuestro tiempo, es posible discutir sobre las incongruencias del «estado de naturaleza» que dibuja, o sobre su fidelidad o distancia respecto al viejo Kant. Es posible discutir sobre si la «pragmática trascendental» propuesta por Apel o por Habermas es tan trascendental o algo menos que la apercepción pura de Kant. Es posible dedicar horas y horas a descubrir si la ética comunicativa es propiamente más una teoría kantiana o una teoría hegeliana. Todo eso es posible, de hecho es lo que suele hacerse en la academia filosófica.

Pero la ética no debe detenerse ahí. La ética es filosofía que se refiere a la práctica humana. Su misión pasa, sin duda, por elaborar construcciones filosóficas que sirvan de punto de partida fiable, pero debe pasar también por la prueba de los hechos. No hay que olvidar el mensaje de Aristóteles: la ética es, en el fondo, lo indeterminado, el ejercicio de la *phronesis*, de la prudencia racional, puesto que ninguna definición ni ningún principio nos da de antemano la respuesta justa que la práctica está solicitando. La sospecha derramada sobre la ética por los grandes críticos del discurso filosófico, Marx, Nietzsche, Wittgenstein, no debe ser obviada. Ni la teoría de la justicia ni la ética comunicativa indican el camino seguro hacia esa utopía de la «sociedad bien ordenada», o de la «comunidad ideal de diálogo» que, por otra parte, postulan. La ética de la liberación busca articular una reflexión más concreta sobre los caminos de liberación a efectuar. Sin embargo, es precisamente ese largo trecho que queda por recorrer y en el que estamos situados el que demanda una urgente y constante reflexión ética.

II

ÉTICA, HERMENÉUTICA Y EMANCIPACIÓN

5

RAZÓN Y ESPERANZA

1. **Reactivación de la esperanza**

Es realmente curioso y altamente significativo que el pensamiento filosófico de Ernst Bloch (1885-1977) se encuentre como retirado del ámbito público filosófico. Parecería que nos encontramos ya ante un pensamiento «jubilado», fuera de servicio, obsoleto. Estos tiempos nuestros en los que abunda el pensamiento «débil», el neoliberalismo triunfante y el «realismo» político parece que arrasan con todo tipo de pensamiento que encierre dimensiones críticas y liquidan todos los manantiales utópicos. Como enuncia con acierto una canción del grupo Golpes Bajos: «éstos no son buenos tiempos para la lírica», yo añadiría que tampoco son buenos tiempos para la épica. Ya sabemos por experiencia histórica que los pensadores y filósofos y sus reflexiones pasan por momentos diferentes de exaltación y de olvido que les hacen aparecer y desaparecer de la escena pública y de la discusión pública, dependiendo muchas veces de la coyuntura histórica y de los intereses inmediatos dominantes. Dada esta situación mundial que padecemos, creo que Ernst Bloch necesita ser lanzado de nuevo a la arena pública filosófica en estos tiempos presentes más bien «grises», «parduzcos» y «débiles», precisamente como pensador de la esperanza y de la utopía. Su perspectiva teórica y su impulso reflexivo (con esto no quiero afirmar que subscriba todas las determinaciones y concretizaciones de su pensamiento, porque sería caer en el papanatismo) deberían transmitir destellos de esperanza e impulsos de utopía para repensar nuestra condición humana y nuestra situación político-social con el fin de encaminarlas hacia nuevas metas de emancipación.

Durante los años sesenta y setenta fundamentalmente, Ernst Bloch tuvo una audiencia importante y significativa, tanto en los ámbitos filosóficos y marxistas como en los ámbitos religiosos y teológicos, circunstancia que contribuyó a extender sus planteamientos en «amplias capas» de la población de numerosas sociedades de todo el mundo. El teólogo Jürgen Moltmann, autor del libro *Teología de la esperanza* (1964), un libro y una línea de pensamiento inspirados ampliamente en las perspectivas abiertas por Bloch, manifestaba en 1975: «Las chispas que difunde *El principio esperanza* no han encendido el fuego en todas partes. Pero no se olvida un acontecimiento como el de ese libro. Sigue ardiendo. Por decirlo sin este simbolismo incendiario: en cualquier parte del mundo se encuentran hoy en día las "minorías abrahámicas", como las llama el obispo Helder Cámara, aquellos individuos y aquellos grupos que se desprenden de sus seguridades, "el pueblo del éxodo", "el pueblo de las bienaventuranzas". Ellos emprenden la larga marcha y buscan la "tierra prometida del futuro", en la que desde luego no ha estado nadie todavía, pero que todos entrevén, si no en la infancia, sí al menos al despertar la conciencia... Se trata de ponerse en marcha hacia lo nuevo, de estar dispuesto para lo nuevo, por inesperado, pero presentido. Por eso se trata también de una ruptura y de una disponibilidad para la resistencia y para el sufrimiento de los dolores de parto de la era mesiánica. Yo he encontrado esos "hijos de Abraham" en las prisiones de Corea del Sur, sin trabajo en Tokio, como "extraños en su propia tierra" en Estados Unidos, con las cicatrices de la persecución en África del Sur... Ellos nos enseñan el aliento de la esperanza, de una esperanza prisionera, perseguida, torturada, pero apasionada. "Somos prisioneros, prisioneros de la esperanza", se dice allí donde cristianos, socialistas y demócratas sufren en común y mediante sus sufrimientos preparan el nuevo mundo de una comunidad digna del hombre».[1]

Quizás habría que señalar en primer lugar que a nivel mundial las circunstancias de injusticia y opresión no han variado tanto, como algunos «predicadores del pensamiento» nos quieren hacer creer. Incluso se podría afirmar con realismo que estas

1. Moltmann, Jürgen y Hurbon, Laënnec, *Utopía y esperanza. Diálogo con Ernst Bloch*, Sígueme, Salamanca, 1980, pp. 187-188.

circunstancias se han agravado, si miramos la realidad, no desde nuestra situación europea, sino con una perspectiva planetaria. Sin embargo, en la «vieja Europa» es cierto que se han secado bastante las fuentes de la esperanza, de la resistencia, de la utopía «concreta». La postmodernidad se ha instalado suave y sutilmente entre nosotros, como una fina lluvia que todo lo empapa casi sin mojar, pero que va penetrando suavemente hasta los huesos. Éste es un fenómeno que, aún teniendo caracteres universales, se puede considerar típicamente europeo y norteamericano, desde un punto de vista intelectual y práctico.

No creo que haya que caer en el maniqueísmo fatal de la aceptación acrítica o del rechazo total de las perspectivas postmodernas. Esto significa en concreto que no hay que desdeñar con altivez ciertas «intuiciones» clarividentes de la postmodernidad que estimulan nuestra capacidad de comprensión y nuestra perspectiva crítica respecto a concepciones filosóficas anteriores. Entre ellas yo destacaría como relevantes las siguientes perspectivas: la revitalización de la autonomía del individuo y de lo individual, la crítica de los grandes sistemas filosóficos y religiosos excesivamente omnicomprensivos, la crítica de la noción banal de progreso, el «escepticismo» frente a las grandes utopías políticas y sociales a la vista de sus deformaciones, etc. Sin embargo, aún teniendo en cuenta esto, creo que es necesario aplicar un fuerte correctivo teórico y práctico a tanto deslizamiento en un «individualismo suave y tenue», en un «realismo social y político», en un «desencantamiento vital», en una «restauración eclesial».[2] No podemos conformarnos sin más con lo «dado», con lo «existente», con lo que se nos «oferta», con esas propuestas insistentes de bienestar sin horizonte claro de emancipación colectiva y solidaria (cuando además nuestra concien-

2. Muñoz, Jacobo, «Inventario provisional (Modernos, postmodernos y antimodernos)», en *Revista de Occidente*, n.º 66, 1986, p. 7, nos dice que la postmodernidad presentaría seis características fundamentales: «crisis de un sujeto concebido como producto de la máquina de representación y que desaparece con ella; disolución de la semiótica en energética, con la consiguiente reabsorción de toda posible idea de significado o verdad; despedida de los grandes relatos legitimadores (de la dialéctica del espíritu a la hermenéutica del sentido, de la emancipación de la clase obrera al desarrollo económico y a la épica del progreso); renuncia a toda posible utopía de unidad, reconciliación o armonía universal; constatación del irreconciliable pluralismo de los juegos lingüísticos (o *formas de vida*); crítica de la *razón total*, omni-identificadora».

cia debe ser cada vez más *conciencia mundial y planetaria*, por exigencias de la propia razón humana y de la misma realidad).

Precisamente para poner en movimiento y activar eficazmente este correctivo intelectual que veo necesario en nuestro momento histórico, puede ayudarnos de manera destacada el peculiar pensamiento de Ernst Bloch. Pero entendámonos claramente sobre el sentido de lo que propongo. No se trata de absolutizar sus planteamientos, ni de comulgar con todas sus ideas, sino de reactivar de manera productiva ciertas ideas-clave de su pensamiento que pueden ayudarnos a caminar hacia delante con sentido. En definitiva, se trata de acercarnos a un pensador, no para seguirle hasta en la última coma en sus planteamientos, sino para que nos ayude a pensar desde nuestro presente dentro de la perspectiva de la esperanza. Ni más, ni menos. El pensamiento libre y crítico está más allá de «modas de pensamiento» que aparecen y desaparecen o de pensamientos que regurgitan los medios a todo trapo, silenciando impunemente otras reflexiones de calidad. No se puede aceptar con papanatismo todo lo que dice un pensador, como les sucede a ciertos discípulos idólatras y cejijuntos, pero tampoco se deben despreciar olímpicamente sus planteamientos, como si de un perro muerto se tratara. Lo esencial es que un pensamiento nos impulse y nos anime, no a repetir literalmente hasta la extenuación (física y mental) todo lo que indica y señala, sino a pensar con cabeza propia, a avanzar con creatividad en la estela de su pensamiento.

En esta línea señalada la simbiosis entre razón y esperanza constituye una de las aportaciones más destacadas (si no la más destacada) del pensamiento de Bloch y el núcleo central (nunca mejor dicho, el corazón) de su reflexión. Porque para mí la esperanza constituye una dimensión constitutiva de nuestro pensamiento y de nuestra acción y por consiguiente de la existencia humana. ¿Por qué se acepta con tanta facilidad el postulado de que la razón es fría, aséptica y desapasionada? Que la razón sea equitativa, justa, no quiere decir sin más que sea neutral y fría. Cualquier científico, cualquier activista social o político, cualquier ciudadano inquieto, ¿no busca apasionadamente y con esperanza hallazgos científicos fructíferos, o la instauración más completa posible de la justicia y de la fraternidad, o vivir en una sociedad con una cierta armonía? ¿Será que esas cosas se dicen sólo de palabra, pero en realidad no se cree en el valor que expresan?

Evidentemente la razón debe ser aplicada a todas estas actividades y proyectos, para no actuar a ciegas o al buen tuntún, pero no es posible silenciar o menospreciar la dimensión de proyecto, de pasión por la verdad, de emancipación que encierra la propia razón, tal como está enraizada en la existencia humana. Otra cosa es que la pasión desmedida y desbocada nos lleve a desfigurar la realidad, a configurarla a nuestro antojo y medida o a dirigir nuestra mente con ensoñaciones delirantes o aberrantes.

Quisiera recordar, para apoyar lo que indico, las aportaciones de un filósofo caracterizado por su rigor intelectual, pero que siempre puso de manifiesto los «intereses» fundamentales (evidentemente no se trata de intereses espurios o subjetivistas) que configuran de manera constitutiva la dinámica de la razón humana: el interés teórico de conocer, el interés práctico político de guiar la acción humana, el interés de búsqueda del sentido. Cada una de sus Críticas corresponde a cada uno de los intereses de la razón humana. Son muy sugerentes a este respecto las reflexiones de Kant (el aparentemente «teórico» y frío Kant) sobre el entusiasmo por la Ilustración (entusiasmo por la consecución de la autonomía de pensamiento y de acción) que penetra a las personas y las moviliza en su acción ética y social, con el ejemplo histórico de la Revolución Francesa. «La revolución de un pueblo pletórico de espíritu, que estamos presenciando en nuestros días, puede triunfar o fracasar, puede acumular miserias y atrocidades en tal medida que cualquier hombre sensato nunca se decidiese a repetir un experimento tan costoso, aunque pudiera llevarlo a cabo por segunda vez con fundadas esperanzas de éxito y, sin embargo, esa revolución —a mi modo de ver— encuentra en el ánimo de todos los espectadores (que no están comprometidos en el juego) una *simpatía* rayana en el entusiasmo, cuya manifestación lleva aparejado un riesgo, que no puede tener otra causa sino la de una disposición moral en el género humano.»[3]

La simpatía y el entusiasmo despiertan el horizonte de la esperanza en otro futuro nuevo, movilizan la capacidad de superar la situación presente. Puede haber un futuro de emancipación. La movilización por la emancipación encuentra su base, su funda-

3. Kant, Inmanuel, *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos de Filosofía de la Historia* (traducción de Concha Roldán Panadero y Roberto Rodríguez Aramayo), Tecnos, Madrid, 1987, p. 88.

mento, en la propia existencia humana, en su disposición moral, en su entraña moral, que no puede ser eliminada más que al precio de ignorar la propia constitución humana o de corromper su dinamismo. Y viceversa. La dinámica del impulso moral no se queda encerrada únicamente en las cuatro paredes de la persona, en su ámbito individual, sino que aspira a penetrar y a ganar el espacio social y político, para instaurar en el complejo entramado de la sociedad los valores de autonomía, de libertad, de respeto a la dignidad humana de todos. Esta es la aspiración moral.

Por ello, lo realmente decisivo consiste en impulsar un pensamiento y una reflexión ligados a la praxis, conectados con las posibilidades de transformación de todo lo humano en una perspectiva de emancipación.

2. **Esperanza y utopía**

Esta clave reflexivo-transformadora del pensamiento ha sido puesta de manifiesto en la filosofía moderna a partir de Kant y fundamentalmente de Fichte, «irrigando» multitud de perspectivas filosóficas contemporáneas. Sería necesaria una argumentación más detallada de lo que señalo y que no puede ser realizada en los límites de este trabajo. Baste señalar, como ya hemos indicado anteriormente, que la razón práctica es ética y políticamente configuradora de un reino de los fines, que no se da empíricamente con frecuencia en la realidad existente, sino que tiene que construirse siguiendo las exigencias inherentes a la razón, las exigencias del deber moral. A esto hay que añadir que la «razón práctica» en Kant es incluso superior en rango a la razón pura científico-constatativa, que debe configurar sus contribuciones con respecto a los fines descubiertos por la razón práctica. En estos puntos se basó Fichte para radicalizar un pensamiento de la acción, sacando consecuencias que ya estaban implícitas en la reflexión de Kant. Karl Marx acentuó, como ya sabemos, esta perspectiva transformadora del pensamiento.

Bloch defiende con claridad meridiana la propuesta reflexivo-transformadora de Marx, señalándole como el primer pensador que asume el pathos del cambio transformador: «Sólo un pensamiento dirigido a la transformación del mundo, informado por la voluntad de transformación, puede enfrentarse con el futuro, en

tanto que espacio originario e inconcluso ante nosotros, no con apocamiento, y no con el pasado como hechizo. Lo decisivo es, por tanto, lo siguiente: sólo el saber en tanto que teoría-praxis consciente puede hacerse con lo que está en proceso de devenir y es por ello decidible, mientras que una actitud considerativa sólo puede referirse *per definitionem* a lo que ya ha llegado a ser [...] Marx es quien por primera vez sitúa en lugar de esta teoría el *pathos* del cambio, como el punto de arranque de una teoría que no se resigna a la contemplación y a la interpretación».[4] De nuevo la pasión por el cambio, la dimensión práctico-configuradora, frente a la fría dimensión contemplativa de la realidad, que hace las paces muchas veces con la realidad existente.

Sin embargo, el mismo Bloch en el tomo segundo de su libro *El principio esperanza* matiza esta afirmación sobre la aportación de Marx, señalando el carácter utópico-revolucionario (en definitiva anti-burgués) del imperativo categórico de Kant. Aparentemente el imperativo kantiano, con su carácter formal y ahistórico, parece rendir culto a un concepto del deber prusiano, burgués, individualista. Sin embargo, la exigencia kantiana, fundamento de todas las otras exigencias, de que el hombre no puede nunca ser tenido como medio de nada, ni debe ser considerado como objeto o mercancía, sino *siempre como fin*, no es una exigencia burguesa y nada más. Esta exigencia va mucho más allá. Más aún, habría que subrayar que ésta es una exigencia que no puede ser cumplida en una sociedad clasista, caracterizada por la explotación de la mayoría de los hombres por una minoría. La exigencia kantiana se alza como un tribunal contra la explotación y su alcance no puede quedar limitado al reino «idealista» de la burguesía. El imperativo de Kant encierra un *pathos* utópico ineludible, una concepción sobre el hombre claramente anticipadora de resonancias universales. «Con su claro sentido optativo tras de sí, esta proposición categórica se nos presenta casi como una *fórmula anticipadora de una sociedad no-antagónica, es decir, de una sociedad sin clases en la que únicamente es posible una generalidad real de la legislación moral*. Sólo aquí se da —con la máxima individual como principio general— aquella transformación de las "*forces propres* en fuerzas sociales" profetizada por Marx; de acuerdo con una *solidaridad total hecha*

4. Bloch, Ernst, *El principio esperanza*, Aguilar, Madrid, 1977, Tomo I, p. XVII.

posible. De esta suerte, bajo estrellas que él mismo calculó, pero que no pudo ver, el imperativo categórico se convierte en parte de una fórmula de solidaridad sin clases; su aparente ámbito grisáceo está, en verdad, lleno de un lejano entusiasmo».[5] Se rescata la vena utópica-transformadora del pensamiento kantiano, de su imperativo ético.

La esperanza actúa en este sentido no sólo como afecto contrapuesto al miedo, sino esencialmente como acto orientado de *naturaleza cognitiva*. Con ello la categoría de lo utópico no tiene sólo un sentido peyorativo por sus abstracciones y fantasías, sino que recoge un sentido dirigido de manera central a la realidad: el sentido de un adelantamiento del curso natural de los acontecimientos. La conciencia utópica quiere ver más allá para penetrar la cercana obscuridad de los momentos acabados de vivir. Por eso el tema fundamental de una filosofía transformadora y en constante devenir es la «patria que todavía no ha llegado a ser, la patria todavía no alcanzada», la patria descubierta por una reflexión dialéctica. Esta patria es la patria de la esperanza.

Porque para Bloch la esperanza no es algo secundario en la vida humana, un aditivo que se le aplica desde el exterior a la naturaleza humana ya constituida, una característica secundaria que aparece en un análisis completo de la existencia humana, sino su elemento constitutivo primero y fundamental. «Lo que importa es aprender a esperar», nos dice ya de entrada expresamente en su libro *El principio esperanza*. «La esperanza, situada sobre el miedo, no es pasiva como éste, ni, menos aún, está encerrada en su anonadamiento. El afecto de la esperanza sale de sí, da amplitud a los hombres en lugar de angostarlos, nunca puede saber bastante de lo que le da intención hacia el interior y de lo que puede aliarse con ellos hacia el exterior. El trabajo de este afecto exige hombres que se entreguen activamente al proceso del devenir al que ellos mismos pertenecen.»[6] Heráclito ya lo había señalado: «quien no espera lo inesperado, no lo encontrará». Por eso, Bloch articula su pensamiento en torno a la esperanza, ya que el hombre «de forma originaria vive únicamente en tensión hacia el futuro, el pasado sólo viene después y el presente en sentido estricto aún no ha llega-

5. *Ibid*., Tomo II, p. 459.
6. *Ibid*., Tomo I, p. XI.

do».[7] El hombre vive en tensión hacia el futuro. «Esperanza, este anti-afecto de la espera frente al miedo y el temor, *es, por eso, el más humano de todos los movimientos del ánimo y sólo accesible a los hombres, y está, a la vez, referido al más amplio y al más lúcido de los horizontes*. La esperanza se corresponde a aquel apetito en el ánimo que el sujeto no sólo posee, sino en el que él consiste esencialmente, como ser insatisfecho.»[8]

Pero esto no sólo ocurre en la existencia humana. También el cosmos, el mundo, se encuentra en esta misma situación. En ambos se halla presente y en actividad un impulso originario que les empuja hacia adelante, hacia la novedad del futuro (la categoría de *novum* es fundamental), hacia la realización de lo posible. El cosmos tiene hambre de novedad y el hombre posee la «esperanza» de la realización de la libertad y de la emancipación. «Espera, esperanza, intención hacia una posibilidad que todavía no ha llegado a ser: no se trata sólo de un rasgo fundamental de la conciencia humana, sino, ajustado y aprehendido correctamente, de una determinación fundamental dentro de la realidad objetiva en su totalidad.»[9]

El principio esperanza aparece por lo tanto en Bloch como un auténtico principio ontológico, como un principio constitutivo y matriz de la realidad. En la raíz última de la realidad se halla lo posible, lo que «todavía no es», lo inacabado que es susceptible de acabamiento. La realidad se halla en eclosión hacia lo «todavía no realizado». Pero es que esta incomplección, esta apertura, no hay que verla como una condición negativa, sino como una realidad positiva: el impulso de esperar «amplia el horizonte del hombre, en lugar de restringirlo», es camino de realización y de emancipación humanas. Sólo es necesario que el hombre comprenda su situación y su condición y se lance activamente a impulsar los esfuerzos de emancipación. «El hombre es la posibilidad real de todo aquello en lo cual se ha convertido a lo largo de la historia y, sobre todo, de aquello en lo que puede convertirse en el futuro, a lo largo de un proceso ilimitado. Por eso el hombre es una posibilidad que no se agota como la bellota en la realización fija y definida de la encina, sino una

7. *Ibid*., Tomo I, p. XII.
8. *Ibid*., Tomo I, p. 61.
9. *Ibid*., Tomo I, p. XV.

posibilidad que aún no ha madurado la totalidad de sus condiciones interiores y exteriores y las determinantes de dichas condiciones. [...] Y así llega el hombre que trabaja, esa raíz del hacerse de la humanidad, transformado por toda su historia ulterior y desarrollado en ella cada vez más precisamente. Se puede incluso decir que también el paso erguido del hombre —esta nuestra alfa, en la que se encuentra la disposición para el reino de la libertad— camina, siempre transformado y más precisamente cualificado, por la historia de las revoluciones cada vez más concretas. Hasta llegar al hombre sin clases, que, en su totalidad, representa la última posibilidad implícita en la historia anterior. Lo posible real no se mantiene, por eso, tan sólo como disposición para la realidad e impulsando aquella, sino que, como el último *totum* en desarrollo constante de esta disposición, se comporta de modo esencial respecto a la realidad que ya ha llegado a ser. De esta suerte, lo hasta ahora real se halla tan penetrado por el constante "plus ultra" de la posibilidad esencial como, en su margen fronterizo, iluminado en su torno por ella.»[10]

Lo real se presenta, en consecuencia, como lo que todavía no es, es decir, se comprende en el *horizonte de sus posibilidades* y, por consiguiente, en su aspecto de realidad inacabada: «ontología de lo todavía-aún-no», cuya categoría fundamental es la categoría de «*lo posible*». «Si el ser se entiende desde su "de donde", también hay que entenderlo como algo igualmente tendiente, como algo hacia un "a donde" todavía inconcluso. *El ser que condiciona la conciencia, como la conciencia que elabora el ser, se entienden, en último término, sólo en aquello desde lo que proceden y hacia lo que tienden*. La esencia no es la preteridad; por el contrario, la esencia del mundo está en el frente.»[11] El futuro aparece como el vector al que se encamina la realidad

3. **Marxismo y utopía**

Precisamente desde estas coordenadas se puede comprender con mayor profundidad la concepción marxista renovadora de Bloch. Si la esperanza es el elemento fundamental de la vida

10. *Ibid*., Tomo I, pp. 229-232.
11. *Ibid*., Tomo I, p. XXVIII.

humana, si el hombre está llamado a superarse continuamente, a crear el futuro, si el hombre es la criatura que por esencia tiende hacia lo posible que se halla ante él, se comprende su reivindicación del marxismo como *utopía concreta*. Si el hombre es un animal u-tópico (no acomodado, sin lugar definido, no hecho), la filosofía de Marx aparece como un pensamiento que no se limita a contemplar el mundo, sino que *tiende a transformarlo*, como lo testifica su tesis XI sobre Feuerbach como crítica a las concepciones filosóficas tradicionales que han usado y abusado de su pretensión contemplativa y especulativa.[12] «La esperanza, [...] precisamente la *esperanza del saber de la vida* se hizo acontecimiento en Marx, para que lo fuera realmente. El acontecimiento no ha terminado, porque representa él mismo un único adelante en el mundo modificable, en el mundo con la felicidad implícita. Es lo que anuncia la totalidad de las *Once tesis*: el hombre socializado, aliado con una naturaleza en mediación con él, es la reconstrucción del mundo en patria.»[13]

Frente a los que magnifican el rechazo por parte de Marx del socialismo utópico y de las utopías sociales de su tiempo e insisten en el carácter científico del socialismo marxista, Bloch señala que Marx critica efectivamente las utopías generales y abstractas (idealistas en última instancia) de Owen, Fourier, Saint-Simon, Proudhon, Bakunin. Sin embargo, Marx articuló una *utopía concreta* que asume los contenidos positivos de estas utopías. Sin la dimensión utópica el proyecto de Marx se vendría abajo, ya que toda lucha revolucionaria tiene que saber proyectar e imaginar una utopía concreta del futuro que deduzca de allí los medios adecuados para alcanzar ese futuro de emancipación. La teoría de Marx es una fuerza concreta de anticipación del futuro. «A partir de Marx no es posible ya en absoluto ninguna indagación de la verdad ni ningún realismo de la decisión que pueda eludir los contenidos subjetivos y objetivos de la esperanza del mundo, a no ser que se caiga en la trivialidad o en el callejón sin salida. *La filosofía tendrá que tener conciencia moral del mañana, parcialidad por el futuro, saber de la esperanza o no*

12. *Ibid*., Tomo I, pp. 243-283. En estas páginas Bloch realiza un estudio detallado de la significación epistemológica y práctico-social de las *Tesis sobre Feuerbach* escritas por Karl Marx.

13. *Ibid*., Tomo I, pp. 282-283.

tendrá ya saber alguno. Y la nueva filosofía, tal como nos fue abierta por Marx, es tanto como filosofía de lo nuevo, filosofía de esta esencia que nos espera a todos, aniquiladora o plenificadora.»[14] Porque sólo el horizonte del futuro, tal como lo traza el marxismo, con el horizonte del pasado como su espacio antecedente, da a la realidad su dimensión real.

Sin embargo, la teoría de Marx es simultáneamente un análisis profundo y «realista», no idealista, de la alienación humana que busca superar esta misma alienación. Ahora bien, si la alienación de la que habla Marx se origina sobre todo debido a causas económicas, Bloch la va a vincular con causas más profundas y universales, con razones ontológicas (para algunos sería una recaída de Bloch en revisionismos idealistas). El hombre está alienado porque está inacabado, como el universo del que forma parte.

De ahí también la fuerza que representa la utopía en las convulsiones sociales. Todo proyecto revolucionario debe tener en cuenta este factor. Bloch en su análisis de la guerra de los campesinos en Alemania durante el siglo XVI saca una conclusión que tiene vigencia también para el presente: los factores económicos por sí solos no son capaces de explicar de manera suficiente una sublevación popular. En línea con el pensamiento de Antonio Gramsci y antes que él, Ernst Bloch nos advierte sobre la importancia de los factores llamados supraestructurales, de los factores culturales y religiosos. Una perspectiva puramente economicista (a la que desgraciadamente se ha reducido con bastante frecuencia la concepción «marxista» de la historia) está abocada a la inutilidad comprensiva teórica y a la ineficacia práctica de la acción política. En su libro *Thomas Münzer, teólogo de la revolución*, escrito en 1921, Bloch afirma: «Conviene considerar las sublevaciones campesinas en sus raíces más profundas [...] Porque si es cierto que los apetitos económicos son los más substanciales y los más constantes, no son, sin embargo, los únicos, ni a la larga los más poderosos; tampoco constituyen las motivaciones más específicas del alma humana, sobre todo en los períodos en que domina la emoción religiosa».[15] Los factores

14. *Ibid*., Tomo I, pp. XV-XVI.

15. Bloch, E., *Thomas Münzer, teólogo de la revolución*, Ediciones Ciencia Nueva, Madrid, 1968, p. 66.

culturales, religiosos, intelectuales tiene su autonomía propia, no derivan necesariamente de los factores económicos. Podríamos señalar: ¿cómo es posible explicar la propia alternativa intelectual de Marx, si su pensamiento fuera pura y simplemente reflejo de la situación económico-social dominante?

Por esta razón es absolutamente necesario ampliar las perspectivas de Marx y completarlas, ya que él dedicó la mayor parte de su producción intelectual al análisis crítico del presente y de sus contradicciones, reservando un espacio mínimo a las indicaciones referentes al futuro. Por eso es necesario desarrollar el marxismo como *utopía concreta*, como proyecto histórico de emancipación, como desarrollo del «reino de la libertad». Y esto debe hacerse precisamente por fidelidad a Marx y al marxismo, que no pueden quedar inmovilizados, fijados dogmáticamente de una vez por todas. Se trata de impulsar al hombre a transcender las situaciones presentes, a despertar contenidos de esperanza, a encontrar una «patria de identidad», un reino finalmente libre y fraternal. Yo creo que es precisamente dentro de esta perspectiva donde se nutre y se origina la crítica que Bloch realiza a todo socialismo autoritario, «estalinista» o dogmático. Si el socialismo es apertura a lo utópico, rechazo de toda dogmatización, incitación a la libertad, su propuesta tiene que unir de manera necesaria (y así lo hace en sus propuestas) socialismo y libertad, socialismo y democracia radical. Esto es realmente importante y decisivo para las luchas del presente que quieran abrir brechas de esperanza en el terreno político, social y económico de nuestras sociedades. Si el futuro es apertura y libertad, no hay manera de programarlo de antemano, de conocer sus claves de instauración de manera previa, de realizarlo conforme a un esquema preestablecido. No hay construcción auténtica del socialismo, sin abrir las puertas de las capacidades libres y de las posibilidades autónomas de los hombres.

4. **Esperanza y religión**

Ernst Bloch conecta expresamente su análisis de la religión con la dimensión de la esperanza. Para Bloch queda perfectamente claro que «donde hay religión, hay igualmente esperanza» y viceversa. Aunque para él la religión es en muchas ocasio-

nes búsqueda de consuelo ilusorio y supersticioso en un más allá extramundano, también es protesta utópica contra la alienación y la miseria humanas, contra una existencia fragmentada e incompleta, y esperanza de un «nuevo cielo y una nueva tierra». Lo que constituye el fondo del cristianismo es fundamentalmente su concepción escatológica: la espera y la esperanza de un final de la historia como llegada del reino de Dios o reino de paz y de justicia universales. Y para eso recorre el Antiguo Testamento (él era judío y lo conocía bien) y el Nuevo Testamento y muestra numerosos ejemplos de esta dimensión constitutiva del cristianismo. La dimensión escatológica, la esperanza en el futuro es lo que él denomina el «hilo rojo» que atraviesa la Biblia en su totalidad, con su culminación en la predicación de Jesucristo.

Por esta razón su crítica de la religión no conduce sin más a un ateísmo puro y simple, sino a un ateísmo positivo capaz de recoger la herencia de la religión, capaz de apoderarse de ese espacio utópico de proyección de los deseos del hombre, cuyo rostro real no se ha descubierto todavía. «La utopía del reino destruye la ficción de un Dios creador y la hipóstasis de un Dios celestial, pero no precisamente el espacio final... La fe es esencialmente fe en un reino mesiánico de Dios-sin-Dios. Por consiguiente el ateísmo es tan poco enemigo de la utopía religiosa que emerge precisamente del presupuesto de que sin el ateísmo desaparecería el mesianismo.»[16]

El materialismo histórico y dialéctico de Bloch recoge la herencia de las religiones y en especial del judeo-cristianismo, el contenido de la esperanza, suprimiendo al mismo tiempo la hipóstasis Dios. La figura de Jesucristo representa la abolición definitiva de la transcendencia absoluta de Dios y el proceso de divinización del hombre. Cual nuevo Prometeo, Jesús arrebata el fuego celestial y se introduce en el trono de Dios, haciendo efectiva de este modo la esperanza de los hombres en el reino de Dios: el reino de Dios está ya dentro del hombre y por tanto es totalmente inmanente al mundo. La historia puede ser leída como el proceso incesante y esperanzado de autoemancipación del hombre, de transcendencia constante sin transcendencia «celestial».

---

16. Bloch, E., *Religion im Erbe*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt, 1959, pp. 146-147.

A pesar de sus posiciones ateas, Ernst Bloch ha inaugurado, junto con otros marxistas revisionistas o heterodoxos, un espacio importante de colaboración y de fecundación recíprocas entre marxistas y cristianos. Cada «familia ideológica» mantiene sus diferentes concepciones, pero se abre una amplia franja de convergencia intelectual y práctica. Para Bloch incluso, el futuro de la utopía, de la esperanza, de la emancipación depende de la convergencia de ambos planteamientos: «Marx dijo: ser radical significa tomar las cosas por la raíz. Ahora bien, la raíz de todas las cosas (sociales) es el hombre. Por su parte la primera carta de Juan, considerando la raíz hombre no como causa de algo, sino como destinación para algo, dijo: "Y todavía no se mostró qué seremos; sabemos que, cuando se muestre, seremos semejantes a él, porque le veremos tal como es"... Si estos dos textos se hubieran leído uno al otro, o si alguna vez se dieran cita, caería sobre el problema real de la alienación en su totalidad y de su posible solución una luz tan detectivesca como utópica».[17] El análisis de la alienación humana y la utopía de la emancipación pueden verse potenciados por esta «convergencia» entre marxismo y cristianismo. Las dos concepciones tienen más puntos en común de lo que a primera vista parece. Su complementariedad puede abrir espacios prácticos a la lucha contra la alineación y a la esperanza de instauración de la justicia.

No se trata, por tanto, de una descalificación global de la religión y de su represión social. Esto significaría una malinterpretación del pensamiento de Marx. Se trata de crítica noble recíproca. Un texto de Moltmann señala de manera clara y significativa el meollo de la cuestión: «Bloch lo ha formulado así: "Sólo un ateo puede ser un buen cristiano", puesto que el socialismo ateo libera de los ídolos y dioses del mundo. Yo le he respondido a su tiempo: "Sólo un cristiano puede ser un buen ateo" porque la fe en la cruz libera también de las religiones sustitutivas y del culto a las personas. Bloch aceptó entonces la oferta y con ambas frases críticas como subtítulo condensó lo que quiso hacer con el libro *Ateísmo en el cristianismo*. La personalidad y la obra de Bloch ha creado de hecho más comunidad entre cristianos y socialistas —más aún, entre socialistas y socialistas—

17. Bloch, E., *Atheismus im Christentum* (1968), citado en Moltmann, J. y Hurbon, L., *op. cit.*, p. 186.

que cualquier partido o ideología actual. Esto no ha de perderse después de su muerte».[18] Quizás la influencia real de Bloch es magnificada por Moltmann, pero de hecho ha existido y sigue existiendo, aunque estemos actualmente en horas bajas para la esperanza y la utopía.

5. **Perspectivas**

La reflexión ética tiene ante sí un test significativo, un reto práctico que le lanza constante y machaconamente el pensamiento de Ernst Bloch: ¿la ética emancipa en amplitud la existencia humana o la adormece con desviaciones evasionistas?, ¿el pensamiento es hogar de libertad y de esperanza, donde se puede acrisolar la utopía de la fraternidad y justicia radicales o espacio de consolidación conservadora de lo existente? La reflexión ética no era del agrado de Marx, que la consideraba una superestructura más de la dominación capitalista. Pero la reflexión ética no es en su entraña íntima una actividad intelectual ligada al mantenimiento de la realidad existente. Es más bien una actividad orientada a la búsqueda de espacios de libertad, de criterios de humanización de nuestra realidad. ¿Cómo se podría explicar la misma denuncia crítica del capitalismo efectuada por Marx, la denuncia de la inmoralidad del sistema vigente, si no fuera posible una autonomía del pensamiento, que pudiera realizar esta crítica? Si el pensamiento sólo fuera reflejo de la realidad existente y alibí para su mantenimiento, ¿de dónde puede sacar Marx sus consideraciones críticas? La reflexión ética explora y despierta las potencialidades de *lo posible*, de la esperanza en la configuración de un mundo donde debe (y puede) reinar la justicia y la fraternidad. Las potencialidades de la emancipación pueden ser asumidas en la reflexión ética. «En la historia humana no existe ni determinación rígida ni tampoco finalidades absolutamente determinantes. Sin embargo, hay decisiones que crean o destruyen *posibles*. Y a través de estas decisiones emerge progresivamente, como en la naturaleza, una finalidad que la acción puede reconocer como indicándole los objetivos que ella tiene la misión de proseguir. Por consiguiente, pertenece a la

18. Moltmann, J. y Hurbon, L., *op. cit.*, p. 191.

acción convertir la finalidad así reconocida, que es solamente un principio de orientación, en los fines concretos de su libre querer. El proceso creativo que está actuando en la historia es llamado así a ser asumido en una ética. [...] Como en el caso de la naturaleza, en el desarrollo concreto de la historia se anuncia lo que sería su verdad última o la integridad de su sentido. En el presente en el que estamos, este sentido queda en cierta medida en suspenso. Depende en parte de las libertades humanas y no se impone como un porvenir ineluctable. Las indicaciones que nos da la historia efectiva hacen aparecer, sin embargo, direccionalidades y por ello mismo posibilidades en las que la libertad podrá reconocer disposiciones de la historia-naturaleza susceptibles de contribuir a una reconciliación futura entre la efectividad del devenir histórico y la tarea ética de instaurar una comunidad auténtica.»[19]

Pero la respuesta no está sólo en nuestras concepciones filosóficas, está también en la práctica de nuestra acción, individual y colectiva Creo que Ernst Bloch nos enseña algo decisivo: frente a un craso «realismo» contemporizador y acomodaticio hay que movilizar todos los dinamismos de la esperanza, de la emancipación personal y colectiva, los «sueños» de libertad y de justicia, la consecución de los «posibles». ¿Qué sería de nuestras sociedades sin la fuerza transformadora de las utopías concretas de emancipación, sin el concurso de los «soñadores sociales», sin la aportación de los que no se resignan frente a las injusticias y opresiones existentes, sin el dinamismo de los que esperan «unos cielos y una tierra nueva»? La banalidad, el «desorden establecido» que describió y atacó tan magníficamente el pensador francés Emmanuel Mounier, sólo puede transformarse con el dinamismo de la esperanza.

Aunque nuestra esperanza se haya hecho más cauta, más modesta, menos grandilocuente, menos «sabelotodo» (¡también hay que aprender de ciertas reflexiones críticas de la postmodernidad!), sin su concurso no habría ni reflexión emancipadora ni movilización social. Sin entusiasmo no hay transformación posible, no existe el poder constituyente de una acción transformadora. Sin esperanza quedamos desesperanzados, desmoviliza-

19. Ladrière, J., *Le temps du posible*, Éditions Peeters, Louvain-París, 2004, p. 319.

dos, desarticulados. Por eso más bien pienso que la modernidad, como proyecto de emancipación, es todavía un *proyecto inacabado* por una parte pero también *un proyecto por rehacer*. La razón es que la modernidad es un proyecto más amplio y más rico que la «modernización» social y económica que en nuestras latitudes ha bailado al ritmo que le marca el desarrollo capitalista y que ha condicionado sobremanera hasta nuestras concepciones sobre lo que es moderno o no. Frente a la miseria presente se precisa articular un proyecto que configure de manera racional nuestras realidades sociales, económicas y políticas. «Quizás vivimos tiempos de fragilidad y de oscurecimiento, pero también de oportunidades y de desafíos, en los que es preciso seguir aguijoneando como nunca la fuerza de la razón y el dinamismo de la conciencia ético política. Es verdad que hoy en día los caminos no aparecen con total claridad (¿alguna vez ha sucedido esto?) y que los horizontes no se muestran límpidos. Es más necesario que nunca aguzar todos los sentidos humanos y reactivar la fuerza de la represión. Quizás ha llegado el momento de oportunidades históricas de emancipación nuevas e inexploradas. Pero, nos queda también la fuerza de la esperanza y del sentido utópico. Y además, si todo estuviera dicho, ¿de qué nos serviría pensar?»[20]

Con Bloch podríamos preguntarnos con radicalidad: ¿qué sería de la emancipación humana sin esperanza?, ¿qué sería del socialismo sin libertad? Yo creo que quedaría reducido a una utopía abstracta y sangrienta, a una utopía impuesta al pueblo y no asumida y trabajada por él. Cualquier hombre, cualquier movimiento social y político debería tener esto muy presente. No hay que apagar la esperanza, no hay que apagar la libertad. Ni con realismos banales, ni con dogmatismos opresivos. De este tipo de realidades hemos cosechado abundantes frutos en el siglo XX. ¿Será posible cambiar esta dinámica en este nuevo siglo que ha amanecido? Este es el reto fundamental para una reflexión ética y para la acción humana que le acompaña. Un reto de responsabilidad para cada uno de nosotros. Un reto de *simpatía y entusiasmo* por la liberación. Un reto de esperanza.

---

20. Aguirre Oraa, J.M., *Raison critique ou raison herméneutique? Une analyse de la controverse entre Habermas et Gadamer*, Du Cerf-Eset, París-Vitoria, 1998, p. 381.

6

RAZÓN Y LIBERACIÓN

Ignacio Ellacuría me envió un artículo pocos días antes de ser asesinado en El Salvador por los militares y la extrema derecha en noviembre de 1989 junto con otros compañeros jesuitas y dos empleadas de la residencia en la que vivían. Puedo afirmar que fue uno de los últimos artículos que escribió, si no fue precisamente el último. Llevaba como título *Historización de los derechos humanos desde los pueblos oprimidos y las mayorías populares*.[1] Este artículo era su contribución a un libro colectivo que preparamos Xabier Insausti y yo en homenaje a José Manzana Martínez de Marañón (1928-1978), profesor de Filosofía en la Facultad de Teología de Vitoria y en la Universidad de Deusto de Bilbao, que murió en un accidente de montaña a los cincuenta años de edad, truncando desgraciadamente una poderosa trayectoria filosófica que hubiera dado frutos importantes, así lo creemos, en el terreno del pensamiento crítico y en el campo de la ética.

Los dos filósofos se conocieron en varios coloquios y congresos e Ignacio Ellacuría no quiso faltar a la cita de colaborar en este libro colectivo. Y desgraciadamente también él vio truncada su vida y su reflexión de manera trágica, a una edad en la que le quedaban ciertamente años y posibilidades para ofrecer frutos importantes de reflexión filosófica. En la carta que me escribió, acompañando el texto del artículo, me decía con toda franqueza y sencillez: «Apretado por múltiples tareas, sólo he

1. Ellacuría, I., «Historización de los derechos humanos desde los pueblos oprimidos y las mayorías populares», en Aguirre, J.M. e Insausti, X. (Ed.), *Pensamiento crítico, ética y Absoluto*, Vitoria, Eset, 1990, pp. 147-158.

podido mandarte como artículo para vuestro libro este pequeño ensayo programático sobre Derechos Humanos, que acabo de rehacer en función de unas clases que estoy dando. Si os es útil, lo publicáis y si no, con toda confianza, lo echáis a la basura».[2] Él hubiera deseado redactar un texto más elaborado, más redondo, pero, como lo mejor es a veces enemigo de lo bueno, si hubiera actuado así, nos hubiéramos quedado sin duda sin su artículo.

Cuando los medios de comunicación dieron la noticia de su asesinato, pocos días después de recibir su texto, sentí una rabia inmensa y unos deseos incontrolables de gritar fuerte contra esa barbarie. Y lo hicimos. Y hay que seguir haciéndolo cuando se dé cualquier circunstancia de injusticia y de opresión. Sin embargo, también pensé inmediatamente que ese asesinato era la consecuencia de su actividad filosófica y de su praxis ética y política. Los enemigos del pensamiento crítico y de la praxis de liberación no son tontos o ignorantes. Son extraordinariamente astutos e implacablemente sanguinarios. Buscan decididamente acabar con la palabra y la praxis de aquellos que cuestionan las legalidades injustas y las situaciones opresivas. Ni más ni menos. El pensamiento crítico no goza de las simpatías y de los beneplácitos de los poderosos y de los dominadores. Quieren silenciarlo implantando el miedo, la marginación o la eliminación física. Por ello es necesario contrarrestar esta imposición y romper los muros del silencio mortífero impuesto. Ésta es en definitiva la razón que me mueve por una parte a indagar de manera clara en las motivaciones que impelían a Ignacio Ellacuría a la reflexión y al compromiso y por otra a buscar las articulaciones fundamentales de un pensamiento de la liberación, como era el suyo.

1. **Pensar la liberación**

Ignacio Ellacuría era un pensador, que supo aunar en su reflexión y en su praxis el empeño decidido por implantar la justicia, la libertad y los derechos humanos en esa tierra sangrante que es Centroamérica y, más concretamente, El Salvador. Naci-

2. Carta de Ignacio Ellacuría al autor.

do en 1930 en Portugalete (Vizcaya), a los 19 años llegó a El Salvador y allí se quedó, compartiendo la vida, los sufrimientos, las alegrías y las esperanzas de aquel pueblo y de los pueblos centroamericanos. La inserción en aquella situación y en aquel pueblo le incitaron a pensar con realismo y con radicalidad. Con realismo, afanándose por descubrir la realidad de su pueblo a todos los niveles; con radicalidad, intentando profundizar en las raíces y en las causas de esa situación.

En este sentido lo primero que hay que señalar es la unidad de su trayectoria vital e intelectual. Ignacio Ellacuría fue un pensador de la liberación (filósofo y teólogo a la vez) que no estableció compartimentos estancos entre el esfuerzo de la razón humana y el empeño de su fe cristiana. Su reflexión teológica, por ejemplo, persigue el mismo objetivo que su reflexión filosófica: pensar la liberación. Hecha en común con otros compañeros y comunidades, podemos encontrar su fuente en una fe en un Dios liberador, enraizada en las mayorías populares y pobres, acicate para la reflexión y «signo privilegiado de los tiempos» para seguir con fidelidad y con honestidad a Dios. Al releer algunas publicaciones suyas, encontré un texto que resume con suficiente claridad su perspectiva teológica y prefigura también de alguna manera su final trágico (algo con lo que en última instancia siempre contaba). Y se ve de dónde parte su reflexión: de la experiencia vital angustiosa de las inmensas mayorías explotadas del mundo. «La evangelización, como anuncio de la buena nueva revelada en Jesús para que los hombres tengan vida y la tengan en abundancia, sigue siendo, en su formalidad, la misión principal de la Iglesia y, en ella, de los jesuitas. Pero esta evangelización tiene un destinatario principal, que son las inmensas mayorías del mundo, a las que la vida les resulta casi imposible, para las que el mero sobrevivir es la cuestión fundamental. De ahí que aquella indicación tan simple como la de *evangelizar a los pobres*, aquella advertencia que ya Juan XXIII repetía de que la Iglesia debe ser, ante todo, una Iglesia de los pobres, se va a convertir en punto fundamental de la renovación de la Iglesia y de la vida religiosa [...] Los jesuitas iban a dejar de ser los amigos de los ricos para convertirse en aliados y colaboradores de los más pobres. Esto no iba a hacerse sin costos, y Centroamérica los tuvo altísimos con el asesinato de los PP. Grande y Alonso, los encarcelamientos, las expulsiones, las bombas, las constan-

tes amenazas, los insultos y difamaciones, los exilios...»[3] Él fue uno más de esta lista. Asesinado por pensar la liberación y vivirla en sus concreciones sociales y políticas.

Si pasamos a la reflexión filosófica de Ellacuría, que es lo que nos interesa analizar aquí, no descubrimos un cambio de perspectiva, sino la utilización de otros instrumentos y métodos que persiguen el mismo objetivo de liberación. Porque la inteligencia y el corazón humanos (si no padecen esquizofrenia) tienen una unidad de sintonía, aunque tengan diferentes acordes, modulaciones y registros. Como sucede en la obra de los buenos artistas, visible en diferentes ámbitos: en sus pinturas, en sus dibujos, en sus esculturas...; como acontece en la creación de los buenos músicos, que se reconoce en el amplio y diverso abanico de sus producciones, desde la pequeña melodía hasta la gran sinfonía. El norte y la guía de reflexión y de actuación de Ellacuría lo constituían las mayorías populares y los pueblos oprimidos. Desde esta perspectiva reflexionaba, actuaba, meditaba. Por ello la filosofía y la vida no quedaban separadas y aisladas, sino que aparecían en estrecha y coherente articulación. Su reflexión filosófica tenía «carne y enjundia populares», las mayorías populares explotadas tenían un compañero de reflexión y de orientación.

Recuerdo como si fuera hoy las conversaciones que mantuve con él en el II Congreso Mundial Vasco celebrado en 1987 en San Sebastián. Discípulo y amigo de otro gran filósofo vasco como fue Xavier Zubiri, Ignacio Ellacuría se apoyaba firmemente en él por la crítica frontal que éste último realizaba al idealismo explícito o latente de la filosofía moderna. A mí me costaba entender (y de ello hablamos fundamentalmente) que Zubiri, hombre dedicado al pensamiento «puro» y bastante desimplicado de los avatares y de los retos de la vida social y política, pudiera servir de estímulo a la reflexión de Ellacuría. Pero él insistía una y otra vez en el potencial crítico del pensamiento de Zubiri. Evidentemente este potencial crítico, según mi opinión, era retrabajado y reactivado por Ellacuría con articulaciones propias, como cualquier escultor-artista que transforma creativamente el material con el que trabaja (piedra, hierro, mármol) para dar

3. Ellacuría, I., en VV.AA., *Pedro Arrupe. Así lo vieron*, Santander, Sal Terrae, 1986, pp. 154-155.

forma singular a la obra que intenta plasmar y realizar. En este sentido pienso que la clave para entender la perspectiva de Ellacuría estribaba en la *inflexión ética y socio-política* que aplicaba al pensamiento de Zubiri, haciendo emerger y aflorar las potencialidades liberadoras de los planteamientos cognoscitivos y hasta «metafísicos» de este filósofo.

Un gran conocedor de su obra, Antonio González, ha dicho de él, trazando además un paralelismo con la actividad filosófica de Sócrates, que «lo característico de la labor intelectual de Ignacio Ellacuría no consiste tanto en haber puesto la praxis histórica de liberación en el centro de sus reflexiones filosóficas, sino en haber hecho de la filosofía un elemento constitutivo de una existencia dedicada a la liberación».[4] Su trabajo intelectual y político a favor de la liberación son expresión de algo más primigenio en Ellacuría, de algo que movía fundamentalmente su praxis y su actividad intelectual, su vida entera en definitiva: la dedicación personal a la tarea de liberar a los oprimidos. Sólo desde una reflexión implicada vitalmente (cordial e intelectivamente) con la realidad de las mayorías populares y de los pueblos oprimidos se pueden producir impulsos de liberación que ayuden a establecer un espacio social verdaderamente humano para todos. Aquí descubrimos con claridad la articulación profunda entre razón teórica y razón práctica, herencia kantiano-marxiana, «núcleo duro» de su actividad reflexiva y académica. Se busca el conocimiento, no puramente por conocer, por acumular información, sino que se busca conocer dentro de la perspectiva de un pensamiento que intenta responder ética y políticamente ante la explotación y la injusticia de las personas con las que vive. Toda filosofía que quiera contribuir a la emancipación o a la liberación humana, no debería echar en saco roto este planteamiento y permanecer ajena al desafío y al impacto que comporta este criterio fundamental. No puedo menos que traer a colación un texto de Paul Ricœur que apunta en la misma línea. «Yo desearía colocar en un lugar de honor un sentimiento fuerte, como la indignación, que se refiere en negativo a la dignidad del otro así como a la dignidad propia. El rechazo de humillar expresa en términos negativos el reconocimiento de lo

4. González, A., «Aproximación a la obra filosófica de Ignacio Ellacuría», en *Estudios Centroamericanos*, San Salvador (El Salvador), 505-506 (1990), p. 980.

que establece la diferencia entre un sujeto moral y un sujeto físico, diferencia que se llama dignidad y que constituye una magnitud estimativa que el sentimiento moral aprehende directamente. El orden de los sentimientos morales constituye así un vasto dominio afectivo irreductible al placer y al dolor. [...] ¿Por qué no se amaría hacer el bien al otro? ¿Por qué no se obtendría placer en saludar la dignidad de los humillados de la historia?»[5] Son precisamente los sentimientos morales los que recosen la sutura que con frecuencia se ha establecido en la reflexión ética entre el orden de las normas y de la obligación moral y el orden del deseo fundamental humano. Y estos sentimientos morales surgen y se nutren de las experiencias vitales que hacemos de la realidad y situación propias y de los otros, de nuestros conciudadanos. El sentimiento de la indignación frente a la injusticia moviliza la dinámica del pensamiento y de la acción con una fuerza implacable demandando justicia y liberación para las mayoría populares oprimidas.

La existencia humana es una existencia no realizada que descubre la necesidad, en virtud de su constitución esencial, de determinarse para realizarse en realidad. El movimiento profundo (el *telos*) que lleva a la existencia siempre más allá de sí misma tiene como sentido llevarla hacia el bien. Y el bien del ser humano es la realización integral de la humanidad en él, es decir, la realización de todas las condiciones que deben permitir que su existencia efectiva y real coincida con lo que es exigido por su modo de ser específico. En este sentido es necesario subrayar que esta realización de la existencia constituye una tarea que le es confiada a la existencia misma, a su propia responsabilidad. La existencia es responsable de su propia realización. Y al mismo tiempo la existencia experimenta que esta realización constituye la clave más esencial de su ser, ya que se trata en definitiva del destino de su ser mismo, de su libertad, de su naturaleza de ser espiritual. «Si hay una problemática ética, es porque la existencia está constitucionalmente atravesada por un *deseo fundamental*, por un *querer profundo*, que tiene como objetivo la realización auténtica de sí misma y que correlativamente tiene el deber de asumir por sí misma en su acción esta misma

5. Ricœur, P., «De la morale à l'éthique et aux éthiques», en *Un siècle de philosophie. 1900-2000*, París, Gallimard, pp. 108-108.

realización. Dicho de otro modo, la problemática ética concierne a la adecuación entre el querer profundo de la existencia y su querer efectivo, es decir a la responsabilidad que le es confiada respecto a su propio ser [...] Pero, el ser que la existencia ha recibido es un ser de iniciativa, que es fuente de determinaciones nuevas, que se afecta continuamente a sí mismo por lo que hace. Es un ser que está llamado a construirse a sí mismo en su acción. Se podría decir que lo que está en juego en esta construcción no es sin duda la simple realidad de su ser, que, hay que repetirlo, le es dada, sino la cualidad de su ser. Esta cualidad es la que depende de ella. La expresión "la vida buena" designa precisamente una forma de vida en la que la existencia se confiere efectivamente la cualidad que está en su vocación darse.»[6]

Este deseo fundamental lo señala Jon Sobrino, teólogo y gran amigo suyo, con el que convivió muchos años y que le conocía muy bien. El nervio fundamental de la vida y de la acción de Ellacuría consistía en poner la inteligencia al servicio de la justicia. «En otras palabras, queremos ver cómo lo que se expresó en el *intelectual* Ellacuría fue su *persona* dedicada a una causa que tenía prioridad lógica sobre el mero hacer avanzar el conocimiento, y cómo ello puede ayudar a otros pensadores, académicos y científicos, a ser —como solemos decir— filósofos de la liberación, ingenieros, médicos, economistas de la liberación, abogados, historiadores, literatos de la liberación...»[7]

2. **Abrirse a la realidad «para hacerse cargo de ella»**

Ignacio Ellacuría no fue nunca un mero comentador e intérprete del pensamiento de Zubiri, sino un pensador que se inspiraba en él de manera libre y creativa (incluso Ellacuría diría que

---

6. Ladrière, J., *L'éthique dans l'univers de la rationalité*, *op. cit*., p. 34. Un poco más lejos en la página 51 expresa esta misma idea. «La ética es una dimensión de la existencia. Se podría decir que ella es la existencia misma en tanto que no está realizada y que está confiada a sí misma como teniendo la tarea de darse por su acción su cualificación última respecto a una exigencia radical que define su *telos* y que es la adecuación de su querer efectivo con su querer profundo. En cuanto tal, la ética concierne por tanto a la existencia en totalidad.»

7. Sobrino, J., «Ignacio Ellacuría, el hombre y el cristiano», en Ellacuría, I. y Sobrino, J., *Fe y justicia*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 1999, p. 39.

auténtica), poniendo al descubierto y retrabajando sus vetas liberadoras y críticas, junto a perspectivas provenientes del cristianismo y del marxismo. En la tarea de esclarecer la dinámica del conocimiento humano Ellacuría mantenía que Xavier Zubiri abogaba por un «realismo crítico» (hay textos póstumos que emplean el término «materismo») que en él podía ser definido como «materialismo abierto». Siguiendo los análisis zubirianos, la razón humana debe ser considerada fundamentalmente como *inteligencia sentiente* en íntima unidad estructural. El sentir humano y la intelección no son dos actos distintos, cada uno de ellos completo en su nivel, sino que constituyen dos momentos de un *único acto de aprehensión sentiente* de lo real: la inteligencia sentiente. El sentir humano y el inteligir humano constituyen un único acto de aprehensión, dialécticamente organizado y estructurado. Este acto, en cuanto sentiente, es impresión; en cuanto intelectivo, es aprehensión de la realidad. Por lo tanto, el acto único y unitario de la intelección sentiente es impresión de realidad. Inteligir es un modo de sentir y sentir es en el hombre un modo de inteligir.

La razón es inteligencia sentiente en íntima unidad, de modo que posibilita que el hombre se abra *a la realidad y a toda la realidad*, para «hacerse cargo de ella». Este «hacerse cargo de la realidad» refleja, en mi opinión, la inflexión ética, socio-política y comprometida que Ellacuría realiza del pensamiento de Zubiri. Abrirse a la realidad «para hacerse cargo de ella» puede ser considerado como una *articulación fundamental* de la reflexión filosófica de Ellacuría. «No es evadiendo la realidad que se nos hace físicamente presente en los sentidos como avanzaremos real y verdaderamente a toda la riqueza de la realidad y del ser, no es así como el hombre puede ir creciendo sobre sí mismo en realidad y no sólo en apariencia subjetiva, sino que es hundiéndose en la realidad y retomando sus dinamismos, por muy modestos que puedan parecer, como el hombre captará y será captado por más realidad y así será no sólo más inteligente, sino en definitiva más realidad, más hombre.»[8] Lo decisivo no es la mera

8. Ellacuría, I., «La superación del reduccionismo idealista en Zubiri», en Palacios, X. y Jarauta, F. (Ed.), *Razón, ética y política. El conflicto de las sociedades modernas*, Barcelona-Vitoria, Editorial Anthropos - Gobierno Vasco, 1989, pp. 194-195.

intelección, la pura actividad cognoscitiva (que en definitiva pudiera desembocar en puro intelectualismo, si nos paramos en ella), sino el crecimiento de lo humano, la constitución de la humanidad en todos sus momentos.

Esta articulación dialéctica entre inteligencia y liberación se muestra como la estructura global de la comprensión y del propio dinamismo de la inteligencia en el afán de aprehender en profundidad la realidad en todos sus momentos constituyentes y constitutivos. Ellacuría analizó cómo y en qué formas ocurre el encuentro con la realidad, señalando tres dimensiones constitutivas de la inteligencia: *noética, ética y práxica*. La dimensión noética nos abre a la aprehensión sentiente de la realidad y de toda la realidad, con amplitud de perspectivas. La dimensión ética nos hace ver que la inteligencia es interpelada por la propia realidad y debe responder a las exigencias que emanan de esta interpelación. La dimensión práxica señala aquella dimensión de la inteligencia que le hace tomar a su cargo un quehacer real, «hacerse cargo de la realidad» en el sentido de «encargarse de ella». De esta manera se descubre que la inteligencia no es la fría descubridora, neutral y desinteresada, de lo existente, que lo objetiviza, lo parcializa y en definitiva no lo conoce en profundidad, sino el instrumento para penetrar en la complejidad y profundidad de lo real, el medio que permite conjuntamente comprenderlo y también actuar sobre él. No hay disyunción entre comprensión y transformación.

El planteamiento kantiano del interés de la razón y la dimensión transformadora del pensamiento puesta de manifiesto por Fichte y el marxismo están bien presentes en la reflexión de Ellacuría. «Este enfrentarse con las cosas reales en tanto que reales tiene una triple dimensión. El *hacerse cargo de la realidad*, lo cual supone un estar en la realidad de las cosas —y no meramente un estar ante la idea de las cosas o en el sentido de ellas—, un estar "real" en la realidad de las cosas, que en su carácter activo de estar siendo es todo lo contrario de un estar cósico e inerte, implica un estar entre ellas a través de sus mediaciones materiales y activas. El *cargar con la realidad*, expresión que señala el fundamental carácter ético de la inteligencia, que se ha dado al hombre no para evadirse de sus compromisos reales, sino para cargar sobre sí con lo que son realmente las cosas y con lo que realmente exigen. El *encargarse de la realidad*, expre-

sión que señala el carácter práxico de la inteligencia, que sólo cumple con lo que es, incluso en su carácter de conocedora de la realidad y comprensora de su sentido, cuando toma a su cargo un hacer real.»[9] Según esto, la finalidad última de la filosofía no consiste adecuadamente sólo en hacer avanzar el conocimiento —aunque esto sea bueno y necesario para dicha finalidad— sino en encargarse, de la manera más adecuada posible, de la realidad. La filosofía es un conocimiento ligado indisolublemente a un quehacer práctico e histórico. Por ello no es de extrañar que la filosofía quede definida de manera formal por Ellacuría como momento ideológico de una praxis social e histórica.

3. **Filosofía de la liberación**

El libro de Ellacuría *Filosofía de la realidad histórica*, publicado póstumamente en 1991 merced al magnífico trabajo de Antonio González, es un texto clave para comprender su planteamiento filosófico maduro. En este libro reflexiona sobre los elementos constitutivos fundamentales de la realidad histórica y sobre la praxis social. Desgraciadamente su asesinato nos dejó un libro incompleto, inacabado. Según el proyecto original de la obra faltan por ser escritos dos capítulos importantes: uno sobre «el sentido de la historia» y otro sobre «la praxis histórica de liberación».

Lo primero que habría que señalar es que el objetivo último de las reflexiones de Ellacuría lo constituía la elaboración de una «filosofía de la liberación». En sus primeros trabajos filosóficos la obra de Xavier Zubiri constituía el objeto fundamental de sus investigaciones, porque en esta filosofía había descubierto claves fundamentales (inteligencia sentiente, aprehensión primordial de realidad, dimensión práctica del conocimiento...) que permitían un diálogo profundo y creativo con el marxismo. Posteriormente sus reflexiones buscan, dentro de un movimiento filosófico que se extiende por toda América Latina, sentar las bases de una filosofía con clara intención liberadora. «En sus últimos ensayos filosóficos, sin embargo, la posición de Ellacu-

9. Ellacuría, I., «Hacia una fundamentación filosófica del método teológico latinoamericano», en *Estudios Centroamericanos*, 322-323 (1975), p. 419.

ría se radicaliza trasladándose a un nivel más profundo: no se trata de elaborar un nuevo materialismo, un "materialismo realista abierto", como él gustaba de decir, sino más bien, superando la perspectiva naturalista, de tomar la actividad histórica de la humanidad como objeto y punto de partida de una filosofía con intención liberadora.»[10]

La primera constatación señalada en su libro consiste en mostrar que la realidad es fundamentalmente dinámica. El dinamismo está inscrito en la realidad misma de cada cosa y cada cosa es así transcendentalmente dinámica. La realidad no es sujeto-de un dinamismo, ni tampoco sujeto-a un dinamismo, sino algo constitutivamente dinámico. La realidad es de por sí dinámica, de suyo dinámica y su momento de dinamismo consiste inicialmente en un dar de sí, que es el fondo de todo dinamismo. El mundo, como respectividad de lo real en tanto que real, no tiene dinamismo, ni está en dinamismo, sino que es asimismo dinámico. «La realidad viviente, como mismidad estructural, es una mismidad formalmente dinámica: la vida es un dinamismo para poder seguir siendo *el* mismo precisamente no siendo *lo* mismo [...] El dinamismo de la realidad hace que las cosas vayan deviniendo en mismidad, una mismidad que es así doblemente deveniente: porque es resultado de un devenir y porque permanece deveniente en su mismidad. Vemos aquí una de las raíces y una de las constantes del devenir histórico, que hace de la historia una especie de cambio persistente, es decir, de un cambio que no puede cesar y que en este incesante cambiar tiene su modo peculiar de persistencia viva.»[11]

En el hombre el dinamismo de la mismidad se convierte en un dinamismo de suidad. Toda realidad plenamente sustantiva es «suya», es «su» realidad, una forma «propia» de ser real. «El dinamismo de la persona en su peculiar forma de dar de sí es un dinamismo de suidad, que lleva a la plena constitución de la sustantividad individual. Su estar entre las cosas es un estar real en la realidad; su poseerse no es sólo mantenerse activamente en sus estructuras individuales, sino ser su propia realidad.»[12]

---

10. González, A., «Prólogo», en Ellacuría, I., *Filosofía de la realidad histórica* (edición preparada por Antonio González), Madrid, Trotta, 1991, p. 12.

11. Ellacuría, I., *Filosofía de la realidad histórica*, *op. cit*., pp. 468-469.

12. *Ibid*., p. 469.

Aquí se sitúa radicalmente el dinamismo de la libertad, que va determinando el ser de la propia realidad, su figura. De esta manera la personalidad del hombre se va forjando con las posibilidades de las que se apropia y a las que en esta apropiación da poder sobre sí; por eso este dinamismo es primeramente un dinamismo de posibilitación, antes que un dinamismo de ejecución. Aquí radica la posible contribución irreductible de cada persona al sistema de posibilidades históricas.

Finalmente está el dinamismo de la historia, el dinamismo creador de la posibilitación y de la capacitación. En este campo este dinamismo adopta una forma especial: se hace *praxis histórica*. Y aquí Ellacuría se enfrenta con fuerza a la concepción aristotélica, fundamentalmente por su carácter «contemplativo» y por separar excesivamente *poiesis* y *praxis*. La concepción aristotélica supone erróneamente que el hombre puede hacerse a sí mismo sin hacer lo otro de sí mismo, que puede crearse sin crear, transformarse sin transformar la realidad que le penetra y le constituye. Ahora bien, sólo es *praxis* aquel hacer que es un *hacer real de realidad*; un hacer que va más allá del puro hacer natural, «porque la historia, siendo siempre hecho, es siempre más que hecho, y este "más" es el *novum*, que el hombre añade a la naturaleza, desde ella, pero sobre ella. Si se quiere hablar de transformación, la transformación que definiría a la praxis sería la intromisión de la actividad humana, como creación de capacidades y apropiación de posibilidades, en el curso dinámico de la historia».[13]

Esta praxis es praxis personal y praxis social conjuntamente. No se puede reducir a uno solo de sus componentes. No sólo es transformación de las condiciones materiales, de las estructuras sociales y políticas, sino también de las dimensiones humanas. Que la praxis política o la praxis económica puedan ejercer una mayor eficacia inmediata en la transformación de la sociedad, no significa que agoten toda la necesidad de transformaciones reales. Pero olvidar la dimensión personal de cualquier modo de praxis supone en definitiva alienarla y convertirla en manipulación de objetos, en naturalización de personas. «En la praxis histórica es el hombre entero quien toma sobre sus hombros el hacerse cargo de la realidad, una realidad deveniente, que hasta la

13. *Ibid.*, p. 471.

aparición del primer animal inteligente se movía exclusivamente a golpe de fuerzas físicas y de estímulos biológicos. La praxis histórica es una praxis real sobre la realidad, y éste debe ser el criterio último que libere de toda posible mistificación: la mistificación de una espiritualización que no tiene en cuenta la materialidad de la realidad y la mistificación de una materialización que tampoco tiene en cuenta su dimensión transcendental.»[14]

4. **Praxis histórica de liberación**

Aunque no tenemos desarrollada en este libro su perspectiva de «praxis histórica de liberación», Ellacuría sí la ha ido señalando y apuntando en otros escritos. En este sentido cobra una importancia decisiva como punto de partida y motor de reflexión y de acción su experiencia real y concreta del sufrimiento y de la opresión de las grandes mayorías populares de su país y de otros países dependientes. Esta realidad la formuló de muchas y varias formas, pero sobre todo la aprehendió y la calificó como *inhumana pobreza*, como muerte cruel e injusta de las mayorías populares. «En lo que queremos insistir, sin embargo, es que el origen de todo ello no está ni en un descarnado imperativo categórico ni en el atractivo estético de poner en práctica una teoría de la justicia. El origen está en que a Ellacuría se le removieron las entrañas al ver todo un pueblo postrado, oprimido, engañado, burlado —en el lenguaje vigoroso que solía usar. Ante esto reaccionó, no se quedó en el puro lamento y nunca pactó con ese dolor, a lo que tienden hoy —aun cuando se haga con buena conciencia— tanto el postmodernismo, por aquello de que hay que aceptar el fragmento, como el neoliberalismo, por aquello de que no hay otra solución.»[15] Ellacuría fue siempre un radical, en el sentido de adentrarse y profundizar en las raíces de la realidad. El sufrimiento y la explotación de las víctimas tenía profundas raíces estructurales y esas raíces debían ser erradicadas y transformadas por otras que establecieran la fraternidad y la emancipación.

---

14. *Ibid*., p. 472.

15. Sobrino, J., «Ignacio Ellacuría, el hombre y el cristiano», en Ellacuría, I. y Sobrino, J., *Fe y justicia*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 1999, pp. 18-19.

En su última conferencia pronunciada en noviembre de 1989 en Barcelona, poco antes de morir, Ellacuría señaló la necesidad de un nuevo proyecto histórico: «Desde esta perspectiva universal y solidaria de las mayorías populares, el problema de un nuevo proyecto histórico que se va apuntando desde la negación profética y desde la afirmación utópica apunta hacia un proceso de cambio revolucionario, consistente en revertir el signo principal que configura la civilización actual».[16] Esta era la razón de que Ellacuría exigiera al intelectual, o a todo el que pretendiera serlo, cuatro cosas: *objetividad, realismo, profecía y utopía*. Objetividad para acercarse a la realidad, captarla y analizarla tal como es, en toda su complejidad, sin mixtificaciones, descubriendo sus estructuras de dominación e injusticia. Realismo para dar los pasos que fueran ajustados a la realidad y por ello posibles, pero sin olvidar que son pasos, es decir, algo que debe ser alcanzado y sobrepasado para alcanzar realmente lo que se pretende y que nunca debe ser perdido de vista: la liberación. Profecía, para denunciar los males existentes en la realidad y no acomodarse a ella de modo ingenuo o conformista. Utopía, para proponer aquello a lo que apunta la negación de los males de la sociedad, el horizonte de justicia que se vislumbra. La perspectiva está meridianamente definida: ni más ni menos que una ética socio-política de emancipación.

Pero Ellacuría no sólo denunciaba y desenmascaraba con rigor y vigor los males estructurales de la sociedad, sino también las *soluciones* que se proponían para estos males, soluciones presentadas como atractivas, ideales o en todo caso inevitables. La «solución» denunciada era la «civilización del capital», la sociedad democrática neoliberal, que se propone e impone de forma avasalladora como capaz de resolver los problemas básicos y como única alternativa viable. Sin embargo, Ellacuría planteaba que esta solución era una mala solución, porque no es universalizable, no puede incluir a todas las personas. Como no es una solución para toda la familia humana, este hecho mismo la convierte en inmoral, según el planteamiento kantiano de que lo que no es universalizable no puede ser justificado moralmente de manera adecuada. Ellacuría insistía sencillamente en unos

16. Ellacuría, I., «El desafío de las mayorías populares», en *Estudios Centroamericanos*, 493-494 (1989), p. 1076.

datos materiales evidentes: no hay recursos suficientes en el planeta para que todos puedan llegar a vivir como viven Estados Unidos o la Unión Europea. Esta solución entraña inevitablemente la aplastante realidad de que sólo unos pocos gozarán de los bienes de esta sociedad supuestamente más civil y más democrática, lo cual constituye una contradicción insalvable.

La verdadera solución sigue otros derroteros. Supone transformación social, otra inspiración contraria a la actual, cambio de mentalidad y cambio de rumbo histórico. La auténtica solución consiste en establecer una «civilización del trabajo» o, en formulación más original y ciertamente chocante, una «civilización de la pobreza».[17] En 1982 escribió de manera programática: «una civilización de la pobreza, donde la pobreza ya no sería la privación de lo necesario y fundamental debida a la acción histórica de grupos o clases sociales y de naciones o conjunto de naciones, sino un estado universal de cosas en que está garantizada la satisfacción de las necesidades fundamentales, la libertad de las opciones personales y un ámbito de creatividad personal y comunitaria que permita la aparición de nuevas formas de vida y de cultura, nuevas relaciones con la naturaleza, con los demás hombres, consigo mismo y con Dios».[18]

La actual civilización no puede ser denominada realmente como civilización, pues no propicia adecuadamente para todos los hombres y mujeres los bienes que se mencionan. Además el problema es más hondo y profundo de lo que aparece a primera vista, pues no se trata de avanzar de una situación de subdesarrollo hacia otra de desarrollo, que fuera posible realizar de manera evolutiva en el devenir histórico, sino de un problema estructural que no permite el desarrollo para todos. Existe un problema de dominación y dependencia de unos países sobre otros y de unas clases sociales sobre otras. No se trata sólo de crear un orden económico mundial nuevo, sino de establecer una civilización nueva.[19] Lo que formula Ellacuría como

17. Jon Sobrino señala que esta formulación es una creación original de Ellacuría, formulada y reformulada a través de los años. Ver Ellacuría, I. y Sobrino, J., *Fe y justicia*, *op. cit.*, pp. 54 ss.

18. Ellacuría, I., «El reino de Dios y el paro en el Tercer Mundo», en *Concilium*, 180 (1982), p. 595.

19. *Ibid*., p. 592.

horizonte utópico no es sólo una posibilidad de vida para las mayorías populares, sino la posibilidad de *civilización*, es decir la construcción de un universo humano y fraterno. Por ello es importante la denuncia de la injusticia estructural, pero también es vital elaborar proyectos concretos de instauración de alternativas sociales y políticas, modelos alternativos posibles. El «realismo constructivo» es la otra cara necesaria de la denuncia de la injusticia. «Queda otro paso también fundamental y es el de crear modelos económicos, políticos y culturales que hagan posible una civilización del trabajo como sustitutiva de una civilización del capital. Y es aquí donde los intelectuales de todo tipo, esto es, los teóricos críticos de la realidad, tienen un reto y una tarea impostergables. No basta con la crítica y la destrucción, sino que se precisa una construcción que sirva de alternativa real.»[20]

5. **Perspectivas para la reflexión filosófica**

Intuimos quiénes mataron a Ellacuría y por qué. Fueron las minorías oligárquicas y sus aliados y esbirros (¿se llegará un día a saber exactamente quiénes fueron sus alentadores en la sombra y podrán ser juzgados?) los causantes de su asesinato. Y lo mataron porque querían silenciar, como antes hicieron alevosamente con el arzobispo Oscar Romero, una palabra vigorosa, una reflexión audaz y comprometida, una decidida defensa de los derechos de las mayorías populares y de los pobres. En esto radica la fuerza y la grandeza de su persona y de su pensamiento, comprometidos hasta dar la vida por la justicia entre los hombres, por la emancipación de todas las personas. Un pensamiento que se hace praxis de emancipación y se pulveriza para abrir espacios de libertad. Ésta es la clave profunda de su reflexión y de su acción. «No se puede querer rectamente ningún bien particular y ningún derecho, si no se refieren ese bien y ese derecho a conseguir el bien común de la humanidad y la plenitud humana del derecho. Ahora bien, en un mundo dividido y conflictivo, no radicalmente por las guerras sino por la injusta distribución

20. Ellacuría, I., «El desafío de las mayorías populares», en *Estudios Centroamericanos*, 493-494 (1989), p. 1078.

de los bienes comunes, esa comunidad y esa humanidad no es estática y unívoca, por lo cual debe ponerse en vigor el principio de la prioridad de lo común y de lo humano sobre lo particular. Esto se logra *dando prioridad teórica y práctica a las mayorías populares y a los pueblos oprimidos* a la hora de plantear con verdad, con justicia y con justeza el problema de los derechos humanos.»[21] Si la realidad se vuelve cada día más planetaria, el pensamiento también debe hacerse más planetario. Buscar una ética de dimensiones sociales y políticas, en una realidad planetaria y con una conciencia planetaria, consiste en responder a los desafíos planteados por la situación de la mayoría de los pueblos de nuestro planeta y por su grave situación de pobreza, de explotación y de inhumanidad. De lo contrario seguiríamos encerrados en nuestra ceguera etnocéntrica.

Todavía estamos en estadios históricos en que la libertad de unos pocos está fundada en la negación de la libertad de muchos. La libertad de todos para todo no se logra por la vía de la liberalización, sino por la vía de la *liberación*. La liberalización es la vía de los pocos fuertes, que están más preparados y son más hábiles para aprovecharse de la supuesta igualdad de oportunidades. La liberación, como contrapunto, es el camino de las mayorías, que sólo accederán a la verdadera libertad, cuando se liberen de un mundo de opresiones y cuando se den las condiciones reales para que todos puedan ejercitar su libertad. Ellacuría quiere insistir una y otra vez en que el hombre es más parte de la humanidad que de una sociedad civil determinada. Si el bien ha de ser «común», ha de tenerse en cuenta a la humanidad entera; si el derecho ha de ser «humano», debe tener en cuenta asimismo a la humanidad entera.

Algunos filósofos «de alto vuelo» quizás puedan detectar una cierta parcialidad en la reflexión y en la praxis de Ellacuría. Pero, mirando la realidad en profundidad, ¿no supondrá la actitud de estos filósofos pensar la realidad con los lentes conformistas y limitados del llamado primer mundo? Yo no creo que esta «parcialidad» por la libertad y la justicia de las mayorías populares y de los pueblos oprimidos sea unilateralidad, o

---

21. Ellacuría, I., «Historización de los derechos humanos desde los pueblos oprimidos y las mayorías populares», en Aguirre, J.M. e Insausti, X. (Eds.), *Pensamiento crítico, ética y Absoluto*, Vitoria, Eset, 1990, p. 158.

un fallo de su reflexión, sino que constituye precisamente su mayor virtud y acierto por su carácter de propuesta globalizadora e incluyente. Sólo desde una reflexión implicada vitalmente (cordial e intelectivamente) con la realidad de las mayorías populares y de los pueblos oprimidos se pueden producir frutos de liberación que ayuden a establecer un espacio social *verdaderamente humano para todos*, un espacio de fraternidad real a escala planetaria.

No puedo menos de señalar las grandes afinidades existentes entre su reflexión y el pensamiento ético-político de José Manzana. Este último escribía en un texto de 1973: «La meta del empeño humanista es la humanización de la *realidad* de la convivencia humana, superando tanto la disociación entre interpersonalidad (privada) y sociedad como la falsa subsistencia abstracta de "evidencias" que giran sobre sí mismas y se alimentan de su propia substancia desencarnada. El empeño humanista deberá, por lo tanto, poner de manifiesto los condicionamientos y las implicaciones mundano-sociales de las relaciones interpersonales y buscar *la mediación y el tránsito de las exigencias morales al campo de las decisiones prácticas*».[22] En definitiva, se trata de un mismo hilo conductor de la reflexión filosófica y de la praxis resultante que la acompaña inexorablemente: la emancipación real y práctica de las personas. La misma sintonía, aunque con modulaciones diferentes: pensar la liberación.

Dar prioridad teórica y práctica a las mayorías populares y a los pueblos oprimidos constituye uno de los criterios (si no es *el criterio*) básicos hermenéuticos o interpretativos de la realidad que propugnaba Ellacuría. La filosofía no debería permanecer ajena al desafío y al impacto que representa este criterio fundamental. El dolor y la cólera producidos por la muerte de Ellacuría y de tantos hombres y mujeres anónimos en El Salvador y en todos los países del Tercer Mundo, ¿alcanzarán a sacudir nuestra conciencia y a motivar nuestra reflexión y nuestra acción? Sólo un pensamiento emancipador de alcance planeta-

22. Manzana, J., «De la sobriedad empírica a la razón práctica», en Aguirre, J.M. e Insausti, X. (Ed.), *Obras Completas de José Manzana Martínez de Marañón (1928-1978)*. T. II. *Artículos y escritos inéditos*, Vitoria, Diputación Foral de Álava, 1999, p. 632.

rio puede estar a la altura de los retos que nuestra humanidad tiene planteados en el terreno ético y político. La reflexión no es especulación desencarnada, sino alma y acicate de una praxis de emancipación.

Por eso sigue siendo necesaria la reflexión, el esfuerzo del pensamiento. Para explorar nuevos caminos de sentido para la praxis humana, para esclarecer posibilidades de emancipación. En el mundo actual existen las luchas de los imperios y el cinismo de los poderes políticos, económicos y mediáticos. Lo vemos a menudo, en el panorama propio y en el escenario internacional. La última guerra que hemos padecido, la invasión de Irak por el coloso estadounidense, no se desencadena para garantizar la libertad de los iraquíes (ése es el banderín de enganche, la propaganda sibilina), sino para garantizar el dominio geoestratégico y económico de los Estados Unidos y la seguridad de su aliado en la zona, Israel, por muchas soflamas de libertad que se pronuncien y se exhiban. Pero también existe en el mundo la proclamación de los derechos humanos y la reivindicación siempre actuante de la libertad. Muchos pueblos a lo ancho del planeta reivindican y construyen su libertad. Ciertamente la reflexión no asegura las victorias de la libertad, pero ayuda significativamente a movilizar los pensamientos y las voluntades de todas aquellas personas que buscan con ahínco y con decisión la realización de la humanidad en todos, sin dominaciones, en paz y en libertad.

7

HACIA UNA HERMENÉUTICA CRÍTICA

Al pensamiento filosófico de Hans-Georg Gadamer le ha sucedido como al buen vino: conforme avanzaba el tiempo, su sabor y su calidad han ido mejorando y su fama y su estilo han ido expandiéndose, lenta pero progresivamente, en el mundo de la reflexión filosófica. Su planteamiento hermenéutico ha ido cobrando cada vez más importancia en sus dimensiones tanto teóricas como prácticas. Hasta tal punto ha crecido su influencia que otras concepciones filosóficas no han tenido más remedio que confrontarse con él, bien para aceptarlo, aunque sea en determinados aspectos o bien para enfrentarse abiertamente a él. El *cuestionamiento hermenéutico* ha penetrado en todos los campos de reflexión, no sólo en el ámbito de la filosofía, sino también en el de las ciencias de la naturaleza y las ciencias humanas y sociales. El mérito de esta penetración hermenéutica hay que atribuírselo a Gadamer por su machacona insistencia en defender esta perspectiva y por abrirle espacios de desarrollo.

Quizás la razón de ello estribe en que, como señala Jürgen Habermas, Gadamer ha conseguido «urbanizar la provincia heideggeriana».[1] Habermas caracteriza la mentalidad y el estilo de pensamiento de Gadamer con la imagen del filósofo que «tiende puentes, que suprime las distancias». Todo el esfuerzo filosófico «hermenéutico» de Gadamer tiene como objetivo reducir las distancias que se han establecido entre la filosofía y las ciencias, suprimir la distancia temporal abierta entre los textos eminen-

1. Habermas, J., «Urbanisierung der Heideggerschen Provinz», en Gadamer, H.-G. y Habermas, J., *Das Erbe Hegels*, Frankfurt, Suhrkamp Verlag 1979. En las citas de los textos de estos dos autores, además de la cita original, indicaré su traducción castellana, si la hay.

tes («clásicos») trasmitidos por la tradición y las generaciones posteriores, borrar las distancias entre las diferentes lenguas y entre los diferentes lenguajes, superar la separación originada por la violencia y el radicalismo del pensamiento de Heidegger. Gadamer «urbaniza» la provincia heideggeriana, es decir abre el pensamiento de Heidegger, lo libera de sus rasgos limitados, obtusos y abstrusos, y permite que aparezcan sus aportaciones más originales y válidas. De hecho, Gadamer ha sacado al pensamiento de Heidegger del aislamiento en el que se había encerrado, con la intención expresa de proseguirlo y renovarlo de manera libre, creativa y eficaz.

Lo primero que habría que destacar es que Gadamer no quiere que su hermenéutica filosófica sea comprendida como una enseñanza o una doctrina metodológica de la interpretación. Su propósito encierra una significación más global y universal, una significación eminentemente filosófica: renovar, después del fin ambiguo de la metafísica con Hegel, la pretensión de verdad de la filosofía. Poner de manifiesto y probar en última instancia que «no hay más remedio que admitir que, al comprender los textos de estos grandes pensadores, se conoce una verdad inaccesible por otros medios, [...] aún a riesgo de contradecir el canon de investigación y de progreso con el que la ciencia se mide a sí misma».[2] Gadamer emprende la tarea de reconstruir la continuidad de la tradición metafísica, intentando superar las simas provocadas por tres rupturas fundamentales de esta tradición: la física del siglo XVII, el historicismo del siglo XVIII y el paso a la concepción moderna del mundo.

Gadamer ha llamado siempre la atención sobre el hecho de que el fenómeno de la comprehensión, entendida como comprehensión histórico-efectual, caracteriza el modo de referencia al mundo de toda forma de vida regulada de manera comunicativa, antes de que se elabore cualquier conceptualización científica. En consecuencia va a coincidir con la crítica de la razón instrumental desarrollada por la Escuela de Frankfurt, al afirmar que el dominio y el exclusivismo del pensamiento objetivador llevan el sello de la filosofía de la subjetividad (o de la filosofía de la con-

2. Gadamer, H.-G., *Wahrheit und Methode*, Tubinga, J.C.B. Mohr, 1975 (4.ª ed.), p. XXXVIII (trad. cast. de Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito, *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 1977, p. 24).

ciencia), de una subjetividad que históricamente se ha vuelto rígida y ha sido instrumentalizada con el único propósito de la autoafirmación. Por eso ambas concepciones reivindican pensar una práctica que no se resume en la aplicación mecánica de la técnica y pensar una teoría que abra un espacio al juicio práctico.

Habermas conoce bien a Gadamer desde su época de Heidelberg (Gadamer era catedrático y Habermas joven asistente) y conoce bien su pensamiento. Aprecia ciertas perspectivas de su pensamiento, pero critica también algunos de sus planteamientos. Ambos protagonizaron una polémica filosófica que tuvo sus momentos álgidos en los años sesenta y setenta, pero que ha proseguido, aunque sea en sordina, posteriormente. Un debate que se ha desarrollado de manera sistemática, hasta que la discusión ha desembocado en un estado de clarificación recíproca, en el que aparece lo que estas dos perspectivas tienen en común y aquello que les hace irreductiblemente diferentes. Y lo que poseen en común es la búsqueda de una idea de razón no mutilada, ni unidimensional. Como dice magistralmente Jean Ladrière: «En un tiempo marcado por el aparente triunfo de la "razón instrumental" y a la vez por el pensamiento de la "deconstrucción", donde se han derruido las bases mismas de lo que hacía posible un "consenso" social y cultural y donde, al mismo tiempo, se eleva por todas partes un cuestionamiento ético radical sobre las prácticas científicas, tecnológicas, políticas, cuyo sentido se obscurece, la responsabilidad de la filosofía consiste en retomar el movimiento del sentido en las diferentes dimensiones del pensamiento y de la acción y en construir la idea de una "razón ampliada" [*raison élargie*], capaz de recoger en ella las múltiples expresiones de pensamiento y acción y de prolongar sus potencialidades en la dirección del "telos" de la vida auténtica. Esta es la responsabilidad que se encuentra resueltamente asumida tanto en la empresa de la razón hermenéutica como en la de la razón crítica».[3]

La hermenéutica contempla la idea de razón como principio de interpretación, fundamentando la posibilidad de una eluci-

3. Ladrière, J., «Preface», en Aguirre Oraa, J.M., *Raison critique ou raison herméneutique? Une analyse de la controverse entre Habermas et Gadamer*, París-Vitoria, Cerf-Eset, 1998, p. 15. En este libro analizo en profundidad la polémica entre Gadamer y Habermas y reflexiono sobre las perspectivas que ofrece una posición personal que se definiría como *hermenéutica crítica*.

dación autojustificable de las figuras históricas en las que la razón se ha manifestado concretamente, aunque todavía de manera incoativa, bajo formas que se ofrecen para ser descifradas. Lo esencial, en esta perspectiva, es detectar, en lo que ya está instituido, la huella de una instauración siempre en curso. La razón está presente aquí como la forma instauradora que habita las instituciones y las obras y al mismo tiempo aparece como la fuente de esclarecimiento que guía este trabajo en su esfuerzo de elucidación. La razón que se busca a sí misma por medio de la interpretación es la razón hermenéutica.

La razón crítica contempla por su parte la razón como principio regulador de una empresa constructiva, encargada de hacer emerger progresivamente lo que se anuncia en esta perspectiva desde los condicionantes que obstaculizan y favorecen a la vez esta emergencia. Lo esencial será liberar en cierto modo a la razón de lo que la obscurece y en particular disolver las ilusiones en las que el pensamiento ha creído poder reconocerla, sea en el curso de la historia o en las circunstancias del presente. La razón es presentada como apelación a sí misma, para que preceda y abandere el esfuerzo por el que intenta hacerse efectivamente manifiesta en las figuras históricas concretas que hay que construir. Ésta es la razón crítica.

Pero si estos dos procedimientos, el de la crítica y el de la hermenéutica, se oponen en cuanto practican dos modos aparentemente irreductibles de comprensión de la historicidad, sin embargo se cruzan en la realización efectiva de sus proyectos respectivos, poniendo de manifiesto de esta manera que hay una unidad de la razón que subyace a su diversificación. La crítica no parte de la nada: se aplica a formas ya constituidas y las pone en cuestión, al remontar hasta sus presupuestos. La discusión comienza por una confrontación entre opiniones, entre diferentes modos de comprender lo que sucede y que comportan en consecuencia diferentes interpretaciones. Elucidar los presupuestos es el medio de cuestionar críticamente las interpretaciones posibles. Pero, la finalidad de la crítica consiste en desembocar, por medio de este cuestionamiento, en una interpretación más fundamentada. De tal manera que, en su ejercicio concreto, el procedimiento crítico se ve conducido de manera natural a operar como lo hace el proceder hermenéutico. Éste, en presencia de una obra cuya significación no es clara o cuando se tienen razones para pensar

que su significación aparente no es más que un revestimiento que disimula la significación auténtica, construye diferentes hipótesis interpretativas y las examina en su capacidad de esclarecimiento, eliminando las que se muestran inadecuadas e inventando nuevas hipótesis hasta el momento en que llega a proponer una interpretación que parece desplegar al máximo las indicaciones que da la obra sobre su intencionalidad significante.

Por su parte, la hermenéutica también ejercita la crítica. En primer lugar el trabajo de interpretación no es la simple descripción de una significación que pudiera ser captada inmediatamente en la obra. Es un trabajo constructivo, que procede por aproximaciones sucesivas, elaborando y evaluando de manera crítica diferentes hipótesis, con la finalidad de obtener la que parezca más pertinente. Además el objetivo de este trabajo de interpretación consiste en mostrar las indicaciones que la razón propone sobre sí misma en las objetividades en las que se ha expresado, aunque sea fragmentaria o indirectamente. Ahora bien, es evidente que no todas las objetividades culturales son de hecho expresiones, aunque sean parciales, de la razón. Por tanto es necesario un discernimiento, primeramente para retener sólo las instituciones culturales de las que se tienen razones para pensar que son efectivamente reveladoras, y seguidamente para valorar lo que puede ser efectivamente reconocido como expresión auténtica de la razón. Si no hay crítica sin hermenéutica, tampoco hay hermenéutica sin crítica.

Esta es la tesis que sostengo en tanto perspectiva filosófica que puede dar razón adecuada de la dinámica del conocimiento humano y de su constitutiva dimensión crítica. Es decir, en definitiva se trata de aunar el carácter histórico y finito de la razón y su ineludible dimensión crítica. El debate entre Gadamer y Habermas permite que aflore una perspectiva que reúne estas dos características. No hay una alternativa ineluctable, en mi opinión, entre conciencia hermenéutica y conciencia crítica. De ahí mi propuesta: pensar Gadamer con Habermas.

1. **La dimensión crítica**

Hasta que no surgió la polémica con Habermas, el pensamiento de Gadamer casi había silenciado la dimensión de la críti-

ca. Incluso se podría afirmar que sus principales escritos, entre otros su «opus magnum» *Verdad y método*, comportaban un acento anti-crítico notable. El objetivo fundamental de sus reflexiones lo constituía la actitud «objetivista» científica y sus derivaciones epistemológicas y sociales. Pero la razón crítica también es atacada como idealista, cuando Gadamer polemiza contra la reflexión total (cuyo prototipo es la reflexión hegeliana), por sobrestimar el poder de la reflexión, y situarse en un ámbito «exterior» inaccesible a la razón humana. En este marco Gadamer critica el sentido, el valor y el poder asignados por Habermas a la reflexión. La reflexión no puede escapar a su inserción histórica con el fin de encontrar un espacio exterior, ahistórico, a partir del cual pueda ejercer su crítica. El acento se pone deliberadamente en el enraizamiento de la reflexión, en el carácter insuperable de las precomprensiones, en la rehabilitación de los «prejuicios», de la tradición y de la autoridad, en un proceder que se considera fundamentador y ontológico respecto a la comprensión en cuanto tal.

Sin embargo, el desarrollo del debate coloca a Gadamer ante objeciones importantes: la hermenéutica olvida el aspecto crítico del pensamiento y representa una especie de «idealismo lingüístico». Frente a estas objeciones Gadamer subraya que la comprensión articulada en el lenguaje es el *juego incesante* donde se realiza, se desarrolla y se transforma la experiencia humana del mundo. De ahí que el lenguaje sea considerado como el juego en el que el hombre elucida los prejuicios o desenmascara los subterfugios del pensamiento. Es ahora cuando comienza a evidenciarse el carácter constitutivamente crítico de la reflexión. Gadamer no niega la posibilidad de una crítica emancipadora, incluso la acepta de manera expresa. Sin embargo, la verdadera cuestión para él consiste en establecer y clarificar los límites y las posibilidades reales de la fuerza de la reflexión: «Lo que se debate simplemente es si la reflexión disuelve siempre las relaciones substanciales o si puede también asumirlas explícitamente».[4]

A mi modo de ver, se trata de rechazar una toma de conciencia que no hace más que disolver lo existente (la crítica concebi-

4. Gadamer, H.-G., «Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik», en VV.AA., *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 1971, p. 74 (trad. cast. de Manuel Olasagasti, *Verdad y método II*, Salamanca, Sígueme, 1992, p. 236).

da como negatividad disolvente) y defender una toma de conciencia que sea capaz de confrontar lo que tiene vigencia con otras posibilidades, es decir tanto rechazar la tradición como asumirla conscientemente. La reflexión hermenéutica otorga finalmente el poder de apreciar libremente la validez o no de toda comprensión. Esta evolución de Gadamer significa un cambio de perspectiva respecto a sus posiciones anteriores, pero sin aceptar todavía de modo suficiente las consecuencias ineluctables que se desprenden de reconocer la legitimidad de la crítica. En efecto, la continuación del cuestionamiento llevaría a preguntarse: ¿cuáles son los criterios para separar las comprensiones verdaderas de las compresiones falsas, para establecer la validez o la falta de validez en derecho de nuestros juicios? A esta cuestión Gadamer no responde de forma precisa.

En su argumentación, Gadamer llegará incluso hasta reconocer la función de la crítica de la ideología en cuanto región de la perspectiva hermenéutica: «La crítica de la ideología representa solamente una forma determinada de reflexión hermenéutica que aspira a disolver críticamente un tipo determinado de prejuicios».[5] Si el lenguaje es el medio donde se efectúa toda comprensión del mundo, ofrece también la posibilidad de adoptar una actitud crítica respecto a cualquier convención. La experiencia lingüística del mundo permite la constitución y el desarrollo de la razón crítica. El lenguaje constituye una apertura infinita de la razón, para dar cuenta, siempre de manera inacabada, de la totalidad de la existencia y del ser. El lenguaje es aquello que nos abre a la infinitud de la prosecución del discurso para alcanzar siempre una comprensión mejor.

Incluso Gadamer va a hablar de la hermenéutica filosófica como de un «saber reflexivo crítico», expresión tomada de Habermas. La reflexión hermenéutica sería crítica en el sentido que desvela el objetivismo ingenuo de las ciencias históricas y de las ciencias de la naturaleza, las falsas hipóstasis de las palabras (recordemos la actividad terapéutica de la filosofía propugnada por Wittgenstein) y la excesiva logicización del pensamiento. Al

5. Gadamer, H.-G., «Semantik und Hermeneutik», en *Kleine Schriften III. Idee und Sprache. Plato, Husserl, Heidegger*, Tubinga, J.C.B. Mohr, 1972, p. 259; *Gesammelte Werke 2. Hermeneutik II*, Tubinga, J.C.B. Mohr, 1986, p. 182 (trad. cast. *Verdad y método II*, *op. cit*., p. 178).

final Gadamer considera que la forma dialogal de argumentar presupone un proceso (en última instancia crítico, ya que es preciso separar, juzgar) de comprensión y de acuerdo. En estos casos indicados se manifiesta una instancia fundamentadora de este dinamismo crítico. Para Gadamer esta instancia está constituida por la propia experiencia hermenéutica que se realiza en el lenguaje, sobre todo en el diálogo.

Si el proceder hermenéutico comporta una relación implícita con la práctica, este hecho significa que en toda interpretación se atestigua la necesidad de dejar abierto el camino a un acuerdo sin límites. Gadamer reconoce con Habermas y Apel que sólo la idea de una comunidad ilimitada de interpretación es capaz de legitimar la pretensión de verdad de los esfuerzos de acuerdo, ya que esta idea fundamenta y permite al mismo tiempo la apertura infinita del espacio hermenéutico. Pero Gadamer corrige esta idea, ya que, según él, sigue el modelo del progreso constante y lineal en la elucidación del sentido, el modelo idealista de la transparencia del sentido, en el que éste se desvelaría de manera progresiva y continua hasta llegar al esclarecimiento total (idea que Gadamer atribuye a Apel y Habermas). Él, fiel a las perspectivas heideggerianas, es más partidario de concebir la reflexión hermenéutica (y consiguientemente el proceder crítico) como un proceso continuo e inextricablemente mezclado de esclarecimiento y de ocultación a la vez. El enemigo declarado es siempre el saber absoluto, la transparencia total de sentido. Gadamer insiste en su concepción de que la reflexión hermenéutica no procura por sí misma un criterio de verdad. La reflexión se limita a poner al descubierto las posibilidades de conocimiento. Pero, no nos queda más remedio que preguntarnos: si la reflexión hermenéutica no proporciona un criterio de verdad, ¿cómo es posible separar lo verdadero de lo falso, el juicio verdadero del juicio errado, el acuerdo justo del acuerdo engañoso?

Gadamer reconoce que el hecho de haber empleado la expresión «unirse a la tradición» ha favorecido la opinión de que defendía una sumisión ciega y acrítica a la tradición, un conservadurismo tradicionalista (que entrañaría también consecuencias en el ámbito social y político). En medio del debate Gadamer ha precisado la significación de su pensamiento: «Unirse a la tradición es tanto transformar lo que existe como defenderlo.

La tradición no se encuentra más que en un cambio continuo [...] Lo que importa en consecuencia es establecer una mediación entre las anticipaciones de lo deseable y las posibilidades de lo realizable, entre el simple desear y el querer real, es decir integrar las anticipaciones en la materia de lo real».[6] Con esta explicación Gadamer subraya de forma más acentuada que en sus inicios la dinámica prospectiva y crítica de la reflexión. De hecho esta mediación práctica y concreta entre lo deseable y lo realizable solamente se efectúa por medio de una operación crítica capaz de discernir. La reflexión se realiza cuando hay un juego constante y recíproco de argumentos críticos, a partir de las convicciones concretas de los interlocutores sociales. La comprensión constituye un *juego infinito y jamás acabado de interpretación y reinterpretación*, un juego abierto a toda concreción intersubjetiva del sentido, un diálogo infinito e inagotable. Es el *diálogo* el que se convierte en modelo de esta dinámica. En el «entrecruzamiento» de las convicciones y de las proposiciones, en el diálogo (diálogo con todo el conjunto de la experiencia humana) crece y se expande el movimiento infinito de la reflexión.

Gadamer es muy consciente de que el contencioso más profundo que le separa de Habermas se refiere a la función crítica del pensamiento, de la reflexión. La dialéctica de la reflexión hermenéutica no exige que se apruebe o que se legitime todo lo que se comprende. La crítica es inherente a la dinámica hermenéutica. Gadamer subraya y acentúa solamente el hecho de que esta capacidad de repliegue, de abstracción y de reflexión es siempre limitada. La idea de una reflexión acabada y de una autocomprensión total es una idea vacía, antidialéctica. Hasta cierto punto Gadamer está de acuerdo con la capacidad emancipadora y crítica de la reflexión, pero el carácter dialéctico de toda reflexión se opone al ideal de una Ilustración (*Aufklärung*) total, de un esclarecimiento total (él juega con los dos sentidos del término *Aufklärung*, como corriente filosófico-social y como acción de esclarecer). La crítica de las ideologías debe hacerse consciente de sus propias presuposiciones y admitir consecuentemente la finitud y la limitación de toda reflexión.

En consecuencia, esta posición desemboca en la insistencia gadameriana de que el proceso de la reflexión no sigue una línea

6. *Ibid*., p. 307 (trad. cast., pp. 258-259).

recta, en constante progreso: «Debe parecer cuestionable que la ley del movimiento del pensamiento humano pueda ser pensada realmente con el concepto de progreso, del permanente camino desde lo desconocido hasta lo conocido, y que la cultura humana sea un camino en línea recta del mito a la Ilustración. Se debe tomar en consideración una concepción totalmente diferente, es decir examinar si el movimiento del ser-ahí humano comporta dentro de sí una tensión interna insuperable entre el esclarecimiento y la ocultación».[7] Ya que la crítica de la ideología sobrevalora la competencia de la reflexión y de la crítica, la hermenéutica se define como un correctivo de esta pretensión «absolutista» de la reflexión emancipadora. La reflexión crítica habermasiana queda substituida, una vez más, por la confrontación de perspectivas, por la discusión dialogal.

Sin embargo, hay que destacar en Gadamer una progresiva acentuación de la dimensión crítica. Él lo expresa de esta manera: «La famosa tesis marxiana sobre Feuerbach no es ella misma tan unilateral como el uso que hoy se hace a menudo de ella. Quien quiere cambiar algo, ha de saber qué aspecto presentará de la otra manera y, aún más, ha de saber cómo puede provenir de lo que ya es lo otro».[8] El texto destaca la aportación del pensamiento a la transformación de la realidad, una transformación que no sea utópica, idealista, sino concreta. Según esta perspectiva sólo una reflexión concreta, aplicada a cada caso y a las situaciones concretas puede ser considerada como una verdadera crítica: «la crítica solamente es válida, cuando está delimitada a los detalles; en los demás casos es declamación».[9]

Mientras que su obra *Verdad y método* comportaba de manera explícita una recuperación de la herencia romántica frente a las pretensiones desmesuradas de la Ilustración, un contrapeso frente a la inflación crítica atribuida a la razón, los escritos posteriores de Gadamer adoptan una posición más matizada. La dialéctica constante entre la Ilustración y el Romanticismo, su interacción permanente, constituye el principio crítico del pen-

---

7. Gadamer, H.-G., *Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft*, Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 1976, p. 99 (trad. cast., *La razón en la época de la ciencia*).

8. Entrevista con Gadamer en Ortiz-Osés, A., *Mundo, hombre y lenguaje crítico*, Salamanca, Sígueme, 1976, p. 11.

9. Gadamer, H.-G., «Hermeneutics and Social Science», en *Cultural Hermeneutics*, n.º 2, 1975, p. 330.

samiento. La inflexión crítica se hace más evidente: «La crítica está en *todo* pensamiento verdadero; no hay pensamiento sin la distancia que se manifiesta en toda actitud de cuestionamiento. Y no hay cuestión sin la conciencia de que a toda cuestión hay varias respuestas posibles».[10] El pensamiento se caracteriza intrínsecamente por una toma de distancia reflexiva, cuestionadora, que se interroga sobre la validez o la no validez de ciertas afirmaciones y proposiciones. La toma de distancia aparece aquí de forma más neta (cosa que no sucedía en otros textos) como la palanca crítica del pensamiento y quizás como el criterio de posibilidad de un proceder crítico que puede conjugarse con una perspectiva hermenéutica. Este criterio, unido a su concepción del diálogo como el medio de confrontación dialéctica de nuestras concepciones y de nuestras posiciones, aporta nuevas pistas para el ejercicio efectivo de la crítica y para la clarificación del estatuto pluridimensional de la razón.

Admitir este proceder crítico permite, a mi juicio, ensanchar los horizontes de la hermenéutica y redimensionar su tarea y sus funciones. Es un camino abierto, que hay que recorrer y explorar. Y se puede afirmar que esta evolución es consecuencia de su confrontación con Habermas. Un texto de Gadamer coincide de modo significativo con mi argumentación: «La confrontación con interlocutores de otra competencia, como la discusión con Habermas sobre hermenéutica y crítica de la ideología, significó un *ensanchamiento de mi horizonte*, que debo reconocer. Y me confirmó al mismo tiempo en mi propio punto de vista, en el sentido en que el diálogo razonable siempre tiene un sentido, a condición de que se realice dentro de una buena voluntad mutua».[11]

2. **La dimensión de la historicidad**

Exploremos ahora la otra cara de la moneda. La acusación más grave lanzada por Gadamer a Habermas es la de que éste

10. Forget, Ph. y Le Rider, J., «Hans-Georg Gadamer et le pouvoir de la philosophie», en *Le Monde Dimanche*, 19 de abril de 1981, p. XI.

11. Gadamer, H.-G., *Das Erbe Europas*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt, 1989, p. 172 (trad. cast. de Pilar Giralt Gorina, *La herencia de Europa: Ensayos*, Barcelona, Península, 1990). El subrayado es mío.

tiene una concepción de la reflexión muy contaminada de hegelianismo, muy próxima al «saber absoluto», en la que el progreso de la reflexión conduce de forma gradual y progresiva hacia una autotransparencia del sentido, hacia una autoelucidación de sí mismo y de las relaciones sociales de los individuos.

Es cierto que los primeros escritos de Habermas utilizan un concepto de reflexión y de autoconciencia inspirado en cierta medida por las concepciones del idealismo, en lo que podríamos definir como una mezcla de Kant, Fichte y Hegel, pasado por el cedazo de Marx. Sin embargo, esta acusación se disuelve, en mi opinión, cuando se leen atentamente los textos mismos de Habermas. Ya en 1967, en su escrito *Sobre la lógica de las ciencias sociales*, Habermas expresa su acuerdo con Gadamer en la crítica al objetivismo científico. En realidad el objetivismo oculta de una manera sibilina el encadenamiento histórico efectivo en el que está situada la conciencia. La conciencia es siempre y en todo momento una *conciencia histórico-efectual* (*wirkungsgeschichtliche Bewusstsein*),[12] es decir una conciencia trabajada intrínsecamente por la historia pasada y abierta a la historia futura. Esta dimensión de la conciencia está incluida metodológicamente en toda dinámica de comprensión del sentido. «El sentido es un agregado de significaciones depositadas que se obtienen continuamente a partir de nuevas retrospectivas. Esta es la razón de que un sentido transmitido es en principio incom-

12. La traducción de este término alemán (*wirkungsgeschichliche Bewusstsein*) presenta dificultades. Yo he analizado las diferentes expresiones utilizadas en las diferentes traducciones a otros idiomas: conciencia de la historia de la eficiencia, conciencia de la eficiencia histórica (E. Borne), conciencia inserta en el devenir histórico (P. Fataud), conciencia comprometida en la historia (P. Fruchon), conciencia de la efectividad del sentido (J. Greisch), conciencia expuesta a los efectos de la historia, conciencia de la eficacia histórica (P. Ricœur), conciencia del trabajo de la historia (J. Grondin), conciencia de la determinación histórica (G. Vattimo), conciencia de la historia efectual (A. Agud Aparicio y R. Agapito). Yo he preferido utilizar una nueva expresión: *conciencia histórico-efectual*. Este término me parece más literal, menos literario, pero más «neutro», para expresar todo el sentido de la expresión alemana. Además puede encerrar los dos sentidos queridos por Gadamer: la determinación de la conciencia por la historia *y* la conciencia reflexiva de esta determinación. Posteriormente he visto con agrado que Manuel Olasagasti ha utilizado esta misma expresión en su traducción castellana de la obra de H.-G. Gadamer *Verdad y método II*.

pleto, es decir abierto a las sedimentaciones que resultan de retrospectivas futuras.»[13]

Si la conciencia es siempre una conciencia histórico-efectual, la consecuencia es clara: toda comprensión del sentido, por el hecho de ser histórica, queda incompleta, se revela limitada. La hermenéutica permite consecuentemente mostrar y elucidar el carácter «histórico-efectual» de la conciencia y abrir la estructura precomprensiva y prejudicativa de toda comunicación lingüística a las dimensiones de la reflexión. «La prestación específica del comprender hermenéutico en relación a la apropiación lograda de las tradiciones consiste también en hacer transparentes los prejuicios, que están inscritos en la situación de partida del intérprete, en su génesis a partir de la tradición y de esta manera asumirlos en la reflexión.»[14]

Habermas está de acuerdo: la conciencia es una conciencia histórica, finita, limitada; en consecuencia la reflexión será también histórica, finita, limitada. Pero esto no suprime la posibilidad de construir una hermenéutica crítica. Aunque la crítica gadameriana de la autocomprensión positivista de las ciencias sea pertinente, Habermas le objeta que no se puede oponer de modo abstracto la experiencia hermenéutica al conocimiento metódico en general. Resulta imposible anular la distancia metódica que establece una diferencia entre la comprensión autorreflexionante y la experiencia comunicativa ordinaria. Además esta distanciación metódica es la que permite precisamente la apertura de un espacio de autorreflexión, en el que el sentido pueda ser contrastado, validado o invalidado.

Habermas subraya que en el fondo Gadamer sostiene una autocomprensión de la hermenéutica que absolutiza el peso de la tradición. La absolutización de la tradición mantiene la concepción ingenua de que las tradiciones no pierden su fuerza por la acción de la conciencia histórico-efectual. Sin embargo, de hecho la reflexión desplaza el peso desde la autoridad incontestada de las tradiciones hacia el poder de la razón. La reflexión es capaz de desvelar la aparente absolutez de la tradición. Ya que la

13. Habermas, J., *Zur Logik der Sozialwissenschaften* (1967), Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 1982, p. 286 (trad. cast. de Manuel Jiménez Redondo *La lógica de las ciencias sociales*, Madrid, Tecnos, 1988, p. 240).

14. *Ibid*., p. 294 (trad. cast., p. 247).

reflexión hace consciente la génesis de tradición a la que ella misma pertenece y sobre la que se vuelve, está capacitada para romper el dogmatismo del mundo vivido, su carácter incontestable. Hay una vía para la crítica.

Gadamer efectúa un paso inadecuado de una cuestión de hecho a una cuestión de derecho. Pasa del justo reconocimiento de la estructura prejudicativa de la comprensión a la rehabilitación del prejuicio en cuanto tal (el nivel del derecho, de la justificación). De hecho Gadamer limita el poder de la reflexión. Según Habermas, la conciencia histórico-efectual está abierta al dinamismo de la reflexión. Si la reflexión posee la capacidad de desarrollar un efecto retroactivo, que es la consecuencia de su proceder retrospectivo, es capaz, no solamente de confirmar la validez de las tradiciones, sino también de romper las configuraciones dogmáticas de estas tradiciones. «Puesto que la reflexión recuerda a la autoridad el recorrido a través del cual las gramáticas de los juegos lingüísticos han sido ejercidas de modo dogmático en tanto que reglas de la concepción del mundo y del obrar, puede arrancar a la autoridad todo lo que en ésta era puro dominio y hacerla pasar a la presión no-violenta de la intelección y de la decisión racional.»[15] La reflexión abre la vía a la emancipación de las tradiciones que han sido establecidas de manera dogmática o violenta. Habermas defiende un concepto de reflexión donde la razón realiza la experiencia del retorno sobre sí misma y encuentra en su propio seno un dinamismo crítico, emancipador, respecto a las concepciones dogmáticas (interés por la emancipación).

La hermenéutica crítica instaura en consecuencia otro principio de justificación: «ella liga la comprensión al principio del discurso racional, según el cual la verdad estaría asegurada solamente a través *del* consenso que se hubiera alcanzado bajo las condiciones idealizadas de una comunicación ilimitada y libre de dominación, y que pudiera ser considerado como duradero».[16] Se puede desarrollar una certeza crítica de la verdad, si se acepta un principio regulador, inserto constitutivamente en el

15. *Ibid*., p. 305 (trad. cast., p. 255).

16. Habermas, J., *Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik*, en VV.AA., *Hermeneutik und Dialektik*, Tubinga, J.C.B. Mohr, 1970, T. 1, p. 99 (trad. cast., *La lógica de las ciencias sociales*, *op. cit.*, p. 302).

lenguaje y en la razón: el principio que tiende a alcanzar un consenso universal y sin violencia en el marco de una comunidad ilimitada de interpretación. Pero, no vale sólo exigir un principio regulador de la comprensión. Una hermenéutica crítica debe ser capaz de fundamentar un principio de este tipo. Y Habermas se esfuerza por mostrar que la anticipación formal de un consenso verdadero, sin violencia, la anticipación de la verdad «consensual» es una dimensión constitutiva, y no solamente reguladora, de toda comprensión y de todo acuerdo comunicativos.

Todo esclarecimiento es finito, histórico, limitado. La hermenéutica crítica no quiere caer en las trampas de una conciencia absoluta, de un saber absoluto. En efecto, ella no admite una confirmación de sus perspectivas fuera de la autorreflexión de todos los participantes, que se realiza en el diálogo. Estos son los límites admitidos por la hermenéutica crítica, pero también sus posibilidades críticas. «Quizás en las circunstancias actuales es más urgente señalar los límites de la falsa pretensión de universalidad de la crítica que los de la pretensión de universalidad de la hermenéutica. Pero en la medida en que se trata de clarificar una controversia de derecho ("de jure"), la pretensión de universalidad de la hermenéutica necesita igualmente de la crítica.»[17]

En su obra de 1981 *Teoría de la acción comunicativa* Habermas subraya la riqueza contenida en la concepción gadameriana de la «*fusión de horizontes*», del diálogo lingüístico, a condición de no comprenderla en el sentido de una superioridad del «interpretandum» frente al intérprete y de no canonizar todo texto o expresión simbólica, como portador de un sentido válido de suyo. La actitud performativa del intérprete se encuentra inexorablemente ligada a la pre-comprensión inherente a su situación hermenéutica. Pero es preciso distinguir con nitidez las cuestiones de significación de las cuestiones de validez. Son dos cuestiones diferentes, aunque estén íntimamente imbricadas una con otra.

La problemática de la validez exige un procedimiento fundamentador en el que el intérprete debe asumir de modo reflexivo una actitud de discernimiento, de juicio crítico, que sea capaz de establecer una posición de aceptación o de rechazo, en definitiva un juicio de valor sobre las significaciones comprendidas. Toda proposición de sentido debe estar sometida a un proceso

17. *Ibid*., p. 103 (trad. cast., *op. cit*., p. 306).

crítico que pueda legitimar su validez o refutarla. El procedimiento fundamentador (justificación de los títulos de validez de una proposición) se realiza en un discurso dialogal, en el que prevalece la fuerza de convicción inherente al mejor argumento. Y cuando se habla de argumentos, se habla de razones, de razones que la reflexión debe descubrir como válidas en el discurso.

Habermas parece aceptar, sobre todo bajo la influencia del pragmatismo y del pensamiento hermenéutico, el paso ineluctable del paradigma de la filosofía de la conciencia al paradigma de la filosofía de la comunicación lingüística y de la acción cooperativa. Pero al mismo tiempo quisiera salvar las aportaciones metodológicas transcendentales y dialécticas de la filosofía de la conciencia en cuanto correctivo importante de la hermenéutica y de la pragmática. La fuerza de la autorreflexión (transcendental o dialéctica), la fuerza de la crítica, constituye un momento insuperable del pensamiento filosófico. Rechazar este poder autorreflexivo o crítico significaría renunciar a la dinámica constitutiva de la reflexión. La filosofía debe permanecer como un guardián obstinado de la racionalidad en el ámbito de las ciencias y de la cultura, gracias a la fuerza de su dinamismo reflexivo: «Ya que las pretensiones de validez que nosotros asociamos en el diálogo a nuestras convicciones transcienden el contexto en que se dan, ya que superan los horizontes limitados espacial y temporalmente, todo acuerdo alcanzado o reproducido de manera comunicativa tiene que apoyarse sobre un potencial de fundamentos [razones] cuestionables, pero en todo caso fundamentos [razones] [...] En consecuencia, en las condiciones de una acción orientada hacia el acuerdo, está inscrito un momento de incondicionalidad. Y este momento es el que distingue la validez que pretendemos para nuestras convicciones de la pura existencia social de una praxis habitual. Aquello que consideramos como justificado, es [...] una cuestión de fundamentabilidad y no una función de hábitos de vida».[18]

Esto significa que la necesidad de justificar ante el tribunal de la razón, con «razones», la validez de toda afirmación (su

18. Habermas, J., *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 1983, pp. 26-27 (trad. cast. de Ramón García Cotarelo, *Conciencia moral y acción comunicativa*, Barcelona, Península, 1985, pp. 28-29).

carácter universal e incondicional) aparece inscrita en el seno mismo del lenguaje y de la acción. La aceptación de una proposición (sea «científica» o ético-política) se basa en la justificación de sus razones en un proceder reflexivo y fundamentador.

Pensador crítico, pensador de la crítica, Habermas no cierra los ojos a la historicidad de la razón, a la finitud de nuestro conocimiento. Mendelson lo expresa acertadamente: «Su ideal normativo es la eliminación completa de los bloqueos sistemáticos de la comunicación de unos con otros. Pero, de ninguna manera pretende la teoría crítica llevar a la conciencia todas las preconcepciones del destinatario —una tarea realmente imposible. En este sentido Habermas está de acuerdo en que somos "más ser que conciencia"».[19] La historicidad de la razón y la finitud del conocimiento son inherentes a nuestra condición humana. Es la lección que ha aprendido de la reflexión gadameriana. La conciencia crítica no desconoce su historicidad constitutiva.

3. **Hacia una hermenéutica crítica**

Autores que se sitúan dentro de la corriente hermenéutica y otros cercanos a la teoría crítica, están de acuerdo en un punto crucial: la hermenéutica gadameriana posee un déficit crítico difícilmente superable. Jean Greisch sostiene que la hermenéutica gadameriana no es precrítica, no elude las exigencias críticas de la razón. La apropiación de lo nuevo, de lo extraño, de lo no familiar, se realiza a partir de una pertenencia ya constituida. Pero un poco más adelante señala: «Se ha subrayado con frecuencia: en la hermenéutica de Gadamer no hay espacio para la cuestión "crítica" de la distinción entre los "buenos" y los "malos" prejuicios, los que hacen posible la comprensión y los que impiden que tenga lugar. [...] La hermenéutica de Gadamer adquiere su dimensión universal al precio de renunciar a la exigencia normativa, de modo que las cuestiones "críticas", habituales al práctico de la interpretación, no son de la competencia de la hermenéutica filosófica».[20]

---

19. Mendelson, J., «The Habermas-Gadamer Debate», en *New German Critique*, 18, 1979, pp. 62 ss.

20. Greisch, J., *L'âge herméneutique de la raison*, París, Cerf, 1985, pp. 112-113.

Como hemos señalado anteriormente, Gadamer no indica con suficiente claridad el criterio o los criterios de un proceder crítico. El proceder crítico es reenviado a la dinámica propia del pensamiento (al diálogo infinito del alma consigo misma), al juego del lenguaje en el diálogo vivo y real, a la «fusión de horizontes» y de perspectivas diferentes. Se observa en él una cierta incapacidad de juzgar sobre la verdad o la falsedad de las aserciones lingüísticas. Quizás esta actitud se deba al fuerte magnetismo ejercido sobre él por el pensamiento de Heidegger, influencia que ha reconocido en multitud de ocasiones. La dialéctica heideggeriana de la comprensión se articula de manera explícita sobre un movimiento continuo de ocultación y desvelamiento, de esclarecimiento y de ocultamiento. Por eso desprecia, con un tono polémico, la búsqueda de lo verdadero y lo falso, en su referencia inexcusable a lo que es incondicionado, indiscutible, porque esta búsqueda está condenada al fracaso, ya que significa una recaída en una concepción «lineal» y «científica» del progreso en el conocimiento.

La hermenéutica ha puesto fin de modo consciente y definitivo al ideal cartesiano, fichteano y en cierto modo husserliano, de una transparencia del sujeto a sí mismo. Por ello renuncia al sueño de una mediación total de la razón, al término de la cual la reflexión se igualaría de nuevo a la intuición intelectual en la transparencia para sí de un sujeto absoluto. Pero quizás este tono polémico le ha conducido a un impás crítico. Paul Ricœur señala con razón que el reconocimiento de la instancia crítica es una afirmación de la hermenéutica reiterada sin cesar, pero constantemente abortada. Por ello la hermenéutica debe afrontar la cuestión crítica de la mezcla entre precomprensión y prejuicio. «La hermenéutica se ve impedida a comprometerse a fondo en esta vía, no solamente porque, como en el caso de Heidegger, todo el esfuerzo del pensamiento se invierte en la radicalización del problema del fundamento, sino porque la experiencia hermenéutica misma disuade de avanzar por los caminos del reconocimiento de toda instancia crítica. La experiencia *princeps* que determina el lugar mismo desde donde esta hermenéutica eleva su reivindicación, contiene la refutación de la "distanciación alienante" que guía la actitud objetivante de las ciencias humanas. Es esta situación inicial de alternativa, de dicotomía, la que a mi modo de ver impide realmente reconocer la instancia crítica y por con-

siguiente hacer justicia a una crítica de las ideologías, expresión moderna y postmarxista de la instancia crítica.»[21]

La constatación de este déficit crítico tiene que movilizar la búsqueda de una salida, frente a una perspectiva que aparece como bloqueada. Es verdad que se puede mostrar el carácter insuperable del fenómeno ideológico dado el carácter insuperable de la precomprensión. Todo saber objetivante, toda distancia crítica respecto a nuestra situación social o cultural están precedidos por una relación de pertenencia que jamás podemos reflexionar enteramente. La precomprensión es una condición ontológica constitutiva e insuperable que excluye una reflexión total capaz de ponernos al abrigo de cualquier corrupción ideológica posible.

Pero Paul Ricœur apela a una *dialéctica entre la experiencia de pertenencia* constitutiva de toda comprensión *y la distanciación «alienante» o metódica*. A través de una crítica de las ideologías es posible desarrollar una crítica de las ilusiones del sujeto. Aun cuando la crítica no pueda ser total, es posible y necesaria. La función de distanciación es el correctivo dialéctico de la función de pertenencia en el sentido que nuestra manera de pertenecer a la tradición histórica es pertenecer a ella bajo la condición de una relación de distancia que se revela fundamentalmente creadora. «Pertenece a la condición de una *conciencia expuesta a la eficacia de la historia* no comprender más que bajo la condición de la distancia, del poner a distancia. Por mi parte yo intento avanzar más lejos en la misma dirección. La mediación de los textos tiene a mis ojos un valor ejemplar sin parangón. Comprender lo que se dice es en primer lugar oponérselo como un dicho, acogerlo en su texto, desligado de su autor; este poner a distancia pertenece íntimamente a toda lectura que no puede acercar la cosa del texto más que en y por la distancia.»[22] La distanciación, contemplada en sus posibilidades creativas y críticas, es capaz de establecer una diferencia entre precomprensión y prejuicio. La distanciación permite una «hermenéutica de la sospecha» que sea capaz de arrancar el sujeto a sus prejuicios, a sus ilusiones.

---

21. Ricœur, P., «Herméneutique et critique des idéologies», en *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, París, Seuil, 1986, p. 365.

22. Ídem, «Science et idéologie», en *Du texte à l'action*, p. 329.

Desde aquí se puede entender la exigencia proclamada por Ricœur de abrir un espacio a la crítica de los prejuicios, en cuanto momento constitutivo del proceder hermenéutico. La hermenéutica de la pertenencia debe convertirse en hermenéutica crítica. «Pero, si la distanciación de sí mismo no es un defecto a combatir, sino la condición de posibilidad de la comprensión de sí mismo delante del texto, la apropiación es el complemento dialéctico de la distanciación. Así, la crítica de las ideologías puede ser asumida en un concepto de comprensión de sí que implica orgánicamente una crítica de las ilusiones del sujeto. La distanciación de sí mismo demanda que la apropiación de las proposiciones de mundo ofrecidas por el texto pase por la desapropiación de sí. La crítica de la conciencia falsa puede de esta manera convertirse en parte integrante de la hermenéutica y conferir a la crítica de las ideologías la dimensión meta-hermenéutica que Habermas le asigna.»[23] Sin adherirse a la ambición de una crítica total, se puede postular un sentido más modesto para una crítica de las ideologías, situándola dentro del contexto de una interpretación que se esfuerza por introducir un factor de distanciación a fin de desarrollar una dinámica crítica del pensamiento.

La hermenéutica ha tenido el mérito de reaccionar contra la lógica «absolutista» y «totalizadora» del conocimiento científico, cuestionando de manera pertinente la concepción «objetivista» de la comprensión. Siguiendo las perspectivas heideggerianas, Gadamer ha mostrado las estructuras «cuasi-transcendentales» de la comprensión, su «pre-estructura existencial». Sus análisis muestran las condiciones de posibilidad de la comprensión tal como ella se realiza de hecho. Pero, Gadamer apela a Kant injustificadamente, al sostener que sería un completo menosprecio de sus posiciones hacer intervenir la famosa distinción kantiana entre «questio juris» y «questio facti». Jean-Marc Ferry le responde perspicazmente: «Gadamer indica en apoyo de su posición que no se trata de prescribir a la ciencia cómo se debe de comportar, sino más bien cómo es posible. Nosotros no vemos por nuestra parte en esta reflexión ningún argumento contra la distinción entre el derecho y el hecho; *el*

23. Ídem, «Herméneutique et critique des idéologies», en *Du texte à l'action*, p. 370.

derecho no es el deber».[24] Yo también creo que no se trata solamente de describir la realidad de hecho de la comprensión. No se puede negar la pretensión de justificar de una manera normativa la validez del conocimiento. Es necesario justificar en derecho las condiciones de validez de todo conocimiento. En caso contrario no habría modo de distinguir entre lo que es válido y lo que sucede de hecho (lo que es puramente «explicable»). ¿Cómo es posible hablar de prejuicios legítimos como hace expresamente Gadamer, si la reflexión no puede validar en derecho los prejuicios racionales y diferenciarlos de los que aparecen como irracionales?

La filosofía no puede liberarse de la pretensión crítico-normativa. La apertura del sentido debe preceder realmente a toda toma de posición a propósito de la conformidad de los enunciados, dada la apertura hermenéutica del ser-ahí, pero esta apertura del sentido no equivale sin más a la verdad. Karl-Otto Apel subraya que no es aconsejable mantener la separación estricta entre la cuestión referida a las condiciones de posibilidad de la comprensión (problemática de la constitución) y la cuestión referida a la justificación de los resultados de la comprensión del sentido (problemática de la validez). Pero, «para responder a la cuestión sobre la posibilidad de la *comprensión*, es preciso ofrecer un criterio que nos permita distinguir la comprensión adecuada de la comprensión inadecuada. En consecuencia, con relación a la *historicidad* del proceso de comprensión, historicidad subrayada por Gadamer, es necesario especificar *un criterio para el posible progreso* en la comprensión».[25]

En la dinámica propia de todo acuerdo lingüístico es posible leer un concepto de razón «situada» que eleva pretensiones que dependen del contexto, pero que al mismo tiempo lo transcienden. «En efecto, la razón, así comprendida, es inmanente, es decir no está fuera de los juegos concretos de lenguaje y de las instituciones, pero al mismo tiempo es transcendente —una idea regulativa a través de la cual nos orientamos, cuando criticamos

---

24. Ferry, J.-M., *Habermas. L'éthique de la communication*, París, Presses Universitaires de France, 1987, pp. 125-126, nota 28.

25. Apel, K.-O., *Transformation der Philosophie*, Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 1973, T. I, p. 45 (trad. cast. de Adela Cortina, Joaquín Chamorro y Jesús Conill, *Transformación de la filosofía*, Madrid, Taurus, 1985, T. I, p. 42).

todas las actividades y todas las instituciones.»[26] La filosofía del lenguaje transforma la filosofía de la conciencia, pero no la elimina. La transformación lingüística de la filosofía no debe renunciar a la pretensión reflexiva de la filosofía de la conciencia y limitarse a un análisis de las estructuras de la comprensión. Lo que sí consigue el giro lingüístico es que el pensamiento y la validez racional del conocimiento no sean concebidos como funciones de una conciencia solipsista, sino como funciones dependientes del lenguaje y de la comunicación.

La perspectiva abierta por Karl-Otto Apel me parece fructífera a este respecto cuando propone una filosofía hermenéutico-trascendental que sea capaz de superar las aporías de la teoría kantiana del conocimiento, la «síntesis transcendental del conocimiento» como unidad de la conciencia y del objeto. Apel intenta reemplazarla por una síntesis transcendental de la interpretación mediatizada lingüísticamente en tanto que unidad de un acuerdo sobre algo en una comunidad ideal de comunicación: «en consecuencia, "la conciencia en general" [...] es reemplazada por el *principio regulador* de la formación crítica del *consenso* en una comunidad ideal de comunicación, que ante todo debemos construir en la comunidad real de comunicación».[27]

Sirviéndonos del lenguaje, podemos poner de manifiesto en cierto modo en la conciencia el punto de vista de la comunidad ideal de comunicación en la forma de una autocrítica. La misma pragmática del lenguaje nos indica el camino. El movimiento de la reflexión permite descubrir un principio regulador e incluso constitutivo de toda comprensión, el principio de un consenso universal, que es capaz de proporcionar un criterio crítico para articular un juicio sobre la validez o invalidez de nuestras proposiciones. Hay un criterio para asegurarse de la verdad (aunque sea limitada, histórica, finita) de nuestras aserciones.

La comprensión es un concepto normativo. En su base se encuentra siempre el concepto de un consenso racional, conforme a razones, que permite en cuanto tal evaluar los consensos de hecho que pueden ser verdaderos o falsos. Es el discurso

---

26. Putnam, H., *Realism and Reason*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983, p. 234.

27. Apel, K.-O., *Transformation der Philosophie*, *op. cit*., T. 2, p. 355 (trad. cast., *op. cit*., T. 2, p. 338).

el que resuelve los problemas planteados por la validez de opiniones o de normas. En el discurso se buscan argumentos y se aportan justificaciones; la única constricción admitida es la del mejor argumento. «La verdad, en cuanto justificación de la pretensión de verdad implicada en una afirmación, no aparece, como la objetividad de la experiencia, en la acción controlada por el éxito, sino solamente en la argumentación coronada de éxito mediante la cual es admitida la pretensión de verdad problematizada [...] La *verdad* de una proposición afirmada en los discursos significa que cualquiera puede verse motivado con razones a reconocer como justificada la pretensión de validez de la afirmación.»[28]

Quisiera finalizar volviendo a mis reflexiones del comienzo. Es preciso reconocer la existencia de una diferencia destacada entre nuestros dos autores: al final asistimos al despliegue de dos figuras diferentes de la razón, figuras que han marcado dos maneras de concebir la tarea y el proyecto filosófico de la comprensión y de la búsqueda de la verdad a través de la historia y que continúan siendo dos perspectivas diferentes (¿se podría hablar de dos paradigmas filosóficos?) dentro del panorama actual de la filosofía. Cada de estas figuras posee su lógica, sus claves constitutivas, y sobre todo sus acentos. La de Gadamer está centrada en asumir y retomar continuamente el sentido operante en toda manifestación humana y en toda comunicación lingüística, en la apertura de nuestro espíritu al «advenir de la verdad», en la receptividad de la razón que se ofrece al advenimiento del sentido y de la realidad. La de Habermas se fundamenta sobre todo en una argumentación discursiva en la que pueda aflorar el consenso sobre la verdad de aserciones y normas, en una reflexión crítica capaz de crear sentido, en una creatividad de nuestro espíritu respecto a la realidad.

Es verdad que no hay que exagerar esta diferente acentuación respecto a la tarea de la razón. Las posiciones extremas sólo existen en los análisis superficiales (por desgracia frecuentes). Pero, también es verdad que no podemos cubrir con un

---

28. Habermas, J., *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 1968, pp. 388-389 (trad. cast. de Manuel Jiménez, José F. Ivars y Luis Martín Santos, revisada por José Vidal Beneyto, *Conocimiento e interés*, Madrid, Taurus, 1982, pp. 314-315).

manto irénico sus diferencias. El debate ha mostrado con claridad una cierta irreductibilidad última de cada posición y los parámetros que cada una acentúa: asumir y retomar el sentido y reflexionar críticamente sobre el sentido, el advenir de la verdad y la fundamentación de la verdad. Esta irreductibilidad se manifiesta incluso en la actualidad y pone de manifiesto los rasgos característicos de una controversia perpetua, en la que está en juego no sólo una problemática epistemológica, sino también cuestiones de ámbito social y político, pero cuyo análisis nos llevaría muy lejos.

La búsqueda de la verdad es una tarea ineludible de la razón humana, pero se presenta con los caracteres de un proyecto ilimitado y siempre dispuesto a recomenzar y a proseguir constantemente. El enigma de la realidad nos invita al esfuerzo del pensamiento y al despliegue de la reflexión. Para este proyecto continuo, para esta ardua búsqueda, es necesario reactivar la fuerza y la audacia del pensamiento propio, impulsar el diálogo intersubjetivo y la discusión argumentativa, y poner en movimiento la crítica constante de toda convicción adquirida. ¿La búsqueda de la verdad es una aventura crítica o un proceder interpretativo? Yo mantengo por mi parte: ¿por qué no las dos cosas a la vez? El pensamiento es un *proceder interpretativo (hermenéutico) crítico*. La búsqueda de la verdad es el dinamismo constitutivo de la razón, su deber más íntimo, su destino profundo y enigmático. Pero también tendríamos que tener claro que en esta búsqueda y en este esfuerzo *nadie puede pretender tener la última palabra*.

III

ÉTICA Y EMANCIPACIÓN: CAMPOS CONCRETOS

8

RAZÓN, MODERNIDAD Y POSTMODERNIDAD

1. **Hermenéutica, Teoría crítica y Modernidad**

Una de las ideas claves que mantiene el pensamiento hermenéutico consiste en su fuerte crítica de una Ilustración total, de una pretendida elucidación completa por medio de la razón de los mecanismos pulsionales del individuo y de los factores socio-políticos. La motivación de esta crítica reside en el hecho, denunciado por el pensamiento hermenéutico, de que la razón instrumental, «metódica», ha monopolizado de manera abusiva el concepto de razón, imponiéndose como el único canon verdadero de conocimiento y de verdad.

Para contrarrestar las pretensiones absolutas (y absolutistas) de una *Aufklärung* «cientista», Gadamer se apoya en la crítica de la *Aufklärung* efectuada por el Romanticismo, es decir en la valoración de todo aquello que escapa al poder de la razón «ilustrada»: la tradición, el mito, la sabiduría popular, la «prudencia» (*phronesis*) ética, la experiencia artística, la experiencia religiosa... En todos estos fenómenos la razón «ilustrada» encuentra su correctivo. Sin embargo, es necesario no comprender el pensamiento de Gadamer como un pensamiento pura y simplemente «anti-ilustrado». De hecho hay que constatar que a medida que ha ido explicitando su concepción, se puede comprender su pensamiento como una tentativa de establecer un juego dialéctico entre la *Aufklärung* y el Romanticismo, con el fin de ofrecer perspectivas para desarrollar un pensamiento verdadero. Gadamer quisiera mantener los dos cabos de la cadena, los dos puntos de la alternativa, sin renunciar a ninguno de los dos, intentando que el uno sea correctivo del otro y viceversa.

La razón no es dueña absoluta y soberana de sí misma, no es capaz de una autoposición absoluta, de una reflexión total a la manera hegeliana. La razón es de hecho solamente una razón histórica, una razón marcada estructuralmente por la historicidad, en consecuencia es una razón finita. La razón debe reconocer claramente sus propios límites. Contra el monopolio de la razón y del conocimiento que se atribuye la ciencia, es preciso subrayar que hay otras formas de conocimiento y de encarnación de la razón: la experiencia artística, el «saber» ético, los textos filosóficos ejemplares, el conocimiento religioso... De ahí la oposición de la hermenéutica a toda filosofía de la modernidad fundamentada de manera exclusiva en la subjetividad como centro de constitución y de justificación. Gadamer expresa esta posición de manera nítida: «En verdad no es la historia la que nos pertenece, sino que somos nosotros los que pertenecemos a ella. Mucho antes de que nosotros nos comprendamos a nosotros mismos en la reflexión, nos estamos comprendiendo ya de una manera autoevidente en la familia, la sociedad y el Estado en que vivimos. La lente de la subjetividad es un espejo deformante. La autorreflexión del individuo no es más que una luz temblorosa en el círculo cerrado de la vida histórica. Por eso los prejuicios de un individuo constituyen, mucho más que sus juicios, la realidad histórica de su ser».[1]

Hasta la aparición de su gran obra *Verdad y método*, Gadamer presupone un concepto bastante abstracto y simple de la *Aufklärung*, pues parece identificar *Aufklärung* y *Aufklärung* «cientista». Sin embargo, sus reflexiones posteriores suponen una modificación o una inflexión importante de esta posición. ¿No es necesario reconocer la existencia de una pluralidad de *Aufklärung*? Textos posteriores señalan su aceptación del sentido de la *Aufklärung*, tal como ha sido definida por Kant y por la filosofía griega. La esencia de la *Aufklärung* estaría caracterizada por la audacia de la reflexión personal que superaría todos los prejuicios dominantes: «Ten la audacia de servirte de tu propia inteligencia». Gadamer retoma la concepción de la *Aufklärung* como emancipación, como mayoría de edad. Y hoy en día precisamente el pensamiento debe liberarnos de la arrogancia del sueño tecnológico y de la mono-

1. Gadamer, H.-G., *Wahrheit und Metbode*, Tubinga, J.C.B. Mohr, 1975, p. 261 (trad. cast., *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 1977, p. 344).

manía de la utopía emancipadora, que representan precisamente para Gadamer los prejuicios ilegítimos de nuestro tiempo. «La *Aufklärung* permanece siendo lo que ella era desde siempre: ella depende de la fuerza del juicio, del pensamiento propio y de la preocupación por estas fuerzas. De esta manera, el sentido actual de la consigna kantiana de la *Aufklärung*: "Sapere aude" (Atrévete a servirte de tu propia inteligencia), se concretiza de manera nueva como el llamamiento a nuestra razón social invitándola a despertarse del sueño tecnológico.»[2] Hay un espacio para la reflexión, para el pensamiento creativo, para la dimensión crítica.

Por su parte, la teoría crítica, y Habermas en concreto, expresa con gran nitidez la afinidad de su reflexión filosófica con el programa de emancipación preconizado por la *Aufklärung*. Pero esta toma de partido no significa asumir pura y simplemente las intenciones concretas e históricas de la *Aufklärung*. Se trata más bien de repensar un proyecto de *Aufklärung* para nuestra situación actual, siguiendo las grandes líneas de la *Aufklärung* clásica. La *Aufklärung* buscaba una praxis de emancipación, una liberación de las relaciones sociales y políticas opresivas. Dentro de esta perspectiva, la razón debe ofrecer su propia aportación, elaborando una teoría crítica movida por un interés constitutivo de emancipación. La razón se constituye como voluntad de razón, se desarrolla como interés de emancipación.

En el transcurrir histórico posterior la *Aufklärung* positivista ha separado de manera radical la razón y la decisión. La racionalidad se ha transmutado fundamentalmente en una racionalidad instrumental, en una racionalidad científico-técnica. Esta última no intenta desarrollar entre los ciudadanos un consenso razonado respecto a la organización de la vida humana práctica y política. Por el contrario, se busca adquirir a través de medios técnicos un poder sobre la historia y sobre la práctica que de hecho constituye una especie de gestión perfeccionada de la sociedad. Si el conocimiento queda reducido a la ciencia experimental, la consecuencia resultante queda totalmente clara: este tipo de conocimiento y de racionalidad monopoliza y coloniza el comportamiento supuestamente racional. Esto entraña que las cuestiones prácticas no pueden ser relacionadas con la razón ni ser el objeto de discusiones racionales. Consecuencia inexorable que se deduce

2. Gadamer, H.-G., *Lob der Theorie*, Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 1983, p. 102.

de este planteamiento: las cuestiones prácticas se ven remitidas en adelante de modo exclusivo al ámbito de lo irracional.

Frente a este concepto cientista de la *Aufklärung* es preciso reelaborar un proyecto alternativo de *Aufklärung*. La reproducción de la vida social en la esfera práctico-política tiene necesidad más que nunca de estar ligada a la dinámica y a las exigencias de la razón. Las normas de legitimación socio-política deben ser *fundamentadas y justificadas* de manera racional, es decir, de manera discursiva e intersubjetiva. Esto significa, a juicio de Habermas, que es preciso hacer un llamamiento a la «parcialidad» en favor de la razón, a la toma de partido en favor de la razón. La razón aparece, por tanto, como el criterio fundamentador y justificador del ámbito práctico-político humano.

Hoy en día, en nuestras sociedades modernas, las formas de racionalidad económica y administrativa (racionalidad instrumental) han invadido todos los ámbitos de la vida y de esta manera han oprimido las formas de racionalidad práctica. A este respecto, Habermas habla de una *colonización del mundo de la vida*, es decir, del empobrecimiento de las posibilidades de expresión y de comunicación. Frente a esta situación es necesario reabrir las dimensiones de una racionalidad sin restricciones, sin sometimientos. El proyecto de la modernidad no está superado, sino que está inacabado y debe ser proseguido. En lugar de renunciar a este proyecto, de abandonarlo sin más, se ve necesario reconducirlo, evitando sus aporías.

La reconducción de este proyecto consiste por una parte en buscar la frágil unidad de la razón más allá de sus momentos diferenciados (racionalidad instrumental, racionalidad moral-práctica, racionalidad expresivo-estética) y por otra parte en hacer lo imposible de manera que el gran público se apropie de la cultura de los expertos. Pero este proyecto encierra también una dinámica político-social de democracia radical. Este proyecto podrá tener éxito «si se hace *igualmente* posible orientar la modernidad social en direcciones *diferentes* y no capitalistas, si el mundo de la vida se muestra capaz de desarrollar instituciones que limiten la dinámica propia de los sistemas de acción económica y administrativa».[3]

---

3. Habermas, J., «Die Moderne. Ein unvollendetes Projekt», en *ibid.*, *Kleine politische Schriften I-IV*, Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 1981, p. 462 (trad. cast., *Ensayos políticos*, Barcelona, Península, 1988, p. 281).

Se trata de controlar colectivamente y de manera comunicativa los sistemas económico y administrativo (dinero y poder), en lugar de que éstos dominen el espacio comunicativo y el mundo de la vida. Dentro de nuestra cultura existen formas de libertad que es preciso reactivar, para poder llegar al ideal de una sociedad socialista. Las energías utópicas no están totalmente agotadas.

Habermas no cree en el fin de la modernidad, en la irrupción de una sociedad postmoderna. Quizás se asiste hoy al final de una utopía determinada, la utopía cristalizada alrededor de la sociedad del trabajo. Los acentos utópicos se desplazan del concepto de trabajo al concepto de comunicación, para abrir espacios de posibilidad que apunten más allá de las continuidades históricas y que se encarnen precisamente en éstas últimas. «Ciertamente, con el abandono de los contenidos utópicos de la sociedad del trabajo, la dimensión utópica no abandona la conciencia histórica y la discusión política. Cuando se agotan los oasis utópicos, se difunde un desierto de trivialidad y de desamparo. Yo insisto en mi tesis: la necesidad que experimenta la modernidad de asegurarse de sí misma se ve aguijoneada hoy como ayer por una conciencia de actualidad donde se fusionan el pensamiento utópico y el pensamiento histórico.»[4] Las lógicas comunicativas piden desde su propio seno (desde sus mismas estructuras comunicativas) dinámicas de acuerdo ético y político en consonancia con la racionalidad.

Habermas se declara partidario de la *Aufklärung*. Una *Aufklärung*, todo hay que decirlo, más modesta, más consciente de sus límites y de sus aporías, más crítica respecto a sus ilusiones desmesuradas y desmedidas, pero a pesar de todo *Aufklärung*. Sería preciso reconquistar la convergencia entre la razón y la decisión con vistas a una emancipación humana. Es absolutamente necesario repensar un proyecto de modernidad no mutilado, amplio, capaz de invertir el sentido de una simple modernización social o cultural.

---

4. Habermas, J., *Die Neue Unübersichtlicbkeit*, Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 1985, p. 161 (trad. cast., *Ensayos políticos*, *op. cit.*, p. 133).

2. **Modernidad y postmodernidad a debate**

El llamamiento a la reflexión y la prosecución de la emancipación parecen objetivos dignos de ser dinamizados en este momento en el que nuestra cultura occidental se encuentra inmersa en un proceso histórico-cultural en el que las perspectivas ideológicas, las «concepciones del mundo» y los valores están en un proceso acelerado de cambio. Desde hace un cierto tiempo se habla de manera superficial o profunda, según los casos, del paso de una cultura moderna a una cultura «post-moderna» en la que antiguas convicciones y valores desaparecen y surgen nuevas perspectivas. Como nosotros vivimos en nuestro propio presente y en nuestra propia carne este proceso, se hace verdaderamente difícil saber si nos encontramos en el umbral de un nuevo período histórico o bien nos hallamos ante cambios histórico-culturales que no pueden ser caracterizados como substanciales.

En realidad la situación es bastante compleja, por lo que los análisis de esta nueva situación histórica son bastante diferentes, así como las propuestas de orientación valorativa y los criterios de crítica que se ofrecen. Pero sí advertimos en nuestro mundo socio-cultural y en nuestra propia experiencia la emergencia de nuevas perspectivas ideológicas, de nuevos valores o bien la profundización de dimensiones que hasta el presente no estaban muy desarrolladas. Por eso nos parece necesario analizar esta situación, para poder discernir sin juicios preestablecidos ni actitudes defensivas las claves de la nueva situación, con el fin de realizar un juicio adecuado. Cada vez se hace más urgente analizar y clarificar nuestra situación socio-cultural para saber dónde estamos, cómo hemos llegado hasta aquí, hacia dónde vamos, qué deberíamos proponer.

Mi propósito en este texto no es realizar un análisis exhaustivo de esta situación, sino subrayar ciertas líneas fundamentales que permitan orientar nuestro pensamiento y nuestra práctica con una cierta claridad. Clarificar sería una tarea primera. La nueva conciencia histórica, bautizada con el nombre de «postmodernidad», ha sido nombrada así por pensadores como Lyotard y Vattimo,[5] pero es también vivida por grupos sociales

5. Ver a este respecto Lyotard, J.F., *La condition postmoderne*, París, Minuit, 1979 (trad. cast., *La condición postmoderna*, Madrid, Cátedra, 1984) y *Le*

significativos con mayor o menor amplitud. Más allá de fenómenos sociológicos de cierta importancia, como la aparición de un nuevo individualismo, el desarrollo de la estética del cuerpo, la «movida» y la exaltación hedonista, la reivindicación de las culturas no occidentales...[6] existe, a mi entender, un fenómeno más profundo. La postmodernidad significa para muchos, fundamentalmente, la pérdida de confianza en las potencialidades de la razón y al mismo tiempo la crítica de los sospechosos ideales de la Modernidad. En realidad las propuestas postmodernas son bastante variadas y no tienen el mismo grado de radicalidad en su crítica a la razón y a los ideales de la Ilustración. Se podría afirmar que en su expresión más radical, «la experiencia central de la postmodernidad es la de la muerte de la razón, que parece anunciar el fin de un proyecto histórico, el proyecto de la modernidad, el proyecto de la Ilustración europea, o finalmente también, el proyecto de la civilización griega y occidental».[7]

Para avalar esta tesis, se señalan varios fenómenos. La reducción de la razón a la racionalidad empírica, «científica», y por tanto «instrumental», se ve como un reduccionismo deshumanizador que mutila otras dimensiones de la razón. El desarrollo científico y técnico auspiciado por las sociedades capitalistas (y en menor medida por las sociedades socialistas) ha proporcionado progresos evidentes en el campo del bienestar humano, pero ha llevado aparejado realidades enormes de dominación y destrucción: imperialismo económico y político, empobrecimiento cada vez mayor de los países del Sur, destrucción importante del hábitat humano, ruptura del equilibrio ecológico... Pero también las sociedades autoproclamadas socialistas han degenerado con relativa frecuencia en sistemas

---

Postmoderne expliqué aux enfants, París, Galilée, 1986 (trad. cast., *La postmodernidad explicada a los niños*, Barcelona, Gedisa, 1986); Vattimo, G., *El fin de la modernidad*, Barcelona, Gedisa, 1986.

6. Estos puntos son subrayados por Lipovestsky, G., *L'ère du vide. Essai sur l'individualisme moderne*, París, Gallimard, 1983 (trad. cast., *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*, Barcelona, Anagrama, 1986); Ídem, *L'empire de l'éphémère*, París, Gallimard, 1987 (trad. cast., *El imperio de lo efímero*...).

7. Wellmer, A., «La dialéctica de Modernidad y Postmodernidad», en *Debats*, 1985, n.º 14, p. 67.

burocráticos deshumanizados y autoritarios. La lista negra podría extenderse...

Esta situación ha provocado que ningún gran concepto: razón, libertad, justicia, progreso, democracia..., esté libre de sospecha. De manera especial la idea de un progreso lineal ascendente de la humanidad (como consecuencia de conocer el sentido profundo de la historia y las claves de su dinamismo de un modo claro) ha entrado en crisis de manera irreversible. Por eso se advierte un ambiente cultural de desconfianza ante las grandes visiones históricas (lo que Lyotard llama «metarrelatos»), ante las teorías unitarias y totalizantes, ante las perspectivas históricas lineales, que pretenden dar razón de la totalidad de la historia.

Sin embargo, la actitud postmoderna no es tan «nueva» como parece. Quizás el dato más significativo sea la enorme amplitud que esta actitud ha adquirido en la conciencia cultural e histórica de nuestros contemporáneos. La conciencia post-moderna posee sus orígenes, sus raíces, su «tradición». Incluso se podría afirmar que nace ya en el siglo pasado, precisamente como reacción contra la desmesura de las pretensiones de la Ilustración, contra la aparente omnipotencia de la razón. Los «maestros de la sospecha»: Marx, Nietzsche o Freud predicaban como un gran objetivo de su pensamiento la crítica de la razón ilustrada por su carácter totalizante e idealista. Como dice con tino Javier Muguerza: «Y en este mismo sentido todos somos de un modo u otro "postmodernos" a menos de ser ilusos; nadie comparte hoy, pongamos por ejemplo, la creencia típicamente ilustrada de que el "progreso del conocimiento humano" —el progreso de la ciencia y de la técnica, el progreso de la razón *teórica* y sus aplicaciones instrumentales y estratégicas— haya de comportar un parejo "progreso moral" de la humanidad, un progreso en el orden de la racionalidad de la praxis humana, un progreso de nuestra *razón práctica*. Al cabo de un siglo marcado por acontecimientos tales como Auschwitz, el Gulag o Hiroshima, ya no es posible creer tal cosa, lo que basta para autotitularnos "post-modernos", esto es, *postilustrados*. Sentado lo cual, sería importante que cada quien administrase *en qué medida* reclama para sí dicha titulación».[8] Aquí está el quid de la cuestión.

---

8. Muguerza, J., «La razón con minúscula (o por qué somos postmodernos)», en *Historia, lenguaje, sociedad*, Barcelona, Crítica, 1989, p. 425.

Esta última afirmación es extremadamente importante. Habermas defiende la idea de que el pensamiento de Nietzsche constituye la entrada en la postmodernidad y la expresión más radical de esta actitud postmoderna.[9] Su crítica total de la razón, que es finalmente desenmascarada como voluntad oculta de poder, hace que Nietzsche se instale en «lo otro» de la razón, en el mito. Con la ayuda de la razón se abandona precisamente el terreno de la razón. Habermas denuncia con fuerza esta recaída final en el «irracionalismo», incluso aunque este irracionalismo se reclame con vehemencia como heredero de la Ilustración. Esto explica que en nuestra situación social y cultural sería peligroso caer de manera subrepticia o explícita en el irracionalismo, en nuevas «mitologías» alienantes o en un tradicionalismo defensivo. Esta actitud traería consigo tarde o temprano de manera inexorable la renuncia a la *fuerza de la* razón en tanto constituyente de la existencia humana y significaría el sometimiento a la razón *de la fuerza*, que nos amenaza por doquier. A veces tengo la impresión que el sistema hegemónico económico y político se empeña en presentar como única forma de postmodernidad el postestructuralismo francés o el llamado «pensamiento débil» (algún autor lo ha denominado de manera irónica «pensamiento flácido»), que a veces aparece como «decadentismo», como abandono de la racionalidad y finalmente incluso como abandono de la misma idea de hombre.

En oposición a estas perspectivas, algunos autores proponen una *postmodernidad de resistencia*, mientras que otros, como el mismo Jürgen Habermas, creen más conveniente seguir defendiendo que la modernidad constituye un *proyecto todavía inacabado*, que es preciso continuar. Yo mantengo una posición peculiar. Yo diría que este proyecto es primeramente un *proyecto inacabado*, pero a la vez es un proyecto que *debe ser reconducido*, ya que ha sido en muchas ocasiones traicionado y desdibujado. A este respecto, me parece sugerente recordar en este punto los planteamientos de Walter Benjamin, miembro de la Escuela de Frankfurt, cuando criticaba la teoría marxista «clásica» de la historia y de la revolución. Para él, el progreso y la

9. Habermas, J., *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 1985, pp. 104-129 (trad. cast., *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus, 1989, pp. 109-134).

revolución no son la aceleración que se le imprime a un tren en marcha para que avance cada vez con más rapidez, sino más bien el freno que se aplica al tren en marcha para evitar precisamente una aceleración desenfrenada que nos conduce, en cuanto humanidad, a la catástrofe social,[10] en definitiva al derrumbe de nuestra civilización.

Se le llame *postmodernidad de resistencia, modernidad inacabada o modernidad reconducida*, esta perspectiva no rechaza la aportación de la razón en la configuración de la existencia humana a todos los niveles. Al revés. El filósofo Jesús Ballesteros expresa muy bien este punto de vista: «Ante la evidencia del fracaso de la idea de progreso como necesidad histórica, existe sin embargo otra postura bien distinta de la del decadentismo. La que se empeña en resistir contra la injusticia, inhumanidad y cretinismo crecientes de nuestro mundo y coloca como metas fundamentales la lucha en favor de la paz y en contra de los bloques militares, la defensa de la frugalidad ecológica contra el despilfarro consumista y de la solidaridad ecuménica contra la indiferencia individualista. En esta postmodernidad como resistencia se sigue creyendo en la razón, en el progreso y en la democracia. Una razón integral y ampliada que [...] trata de satisfacer las necesidades humanas fundamentales, de lo biológico a lo simbólico. Un progreso, como fruto del esfuerzo de la libertad humana, que parte de la convicción de que los grandes problemas de nuestro tiempo no son técnicos, sino éticos y competen al *hombre en cuanto hombre*. Una democracia, que lejos del etnocentrismo y del relativismo, busca ante todo el respeto a lo inalienable en la persona tanto frente al Estado como frente al mercado».[11]

Analizando, aunque sea someramente, nuestras sociedades occidentales, detectamos con claridad la existencia de estas sensibilidades nuevas. Se constata un fracaso importante de las grandes utopías de emancipación, que ofrecían una teoría global de la historia y de su sentido, una denuncia de una situación global injusta y unos caminos de emancipación. Pero, podría-

10. Benjamin, W., *Gesammelte Schriften*. T. 1, 3, Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 1974, p. 1232.

11. Ballesteros, J., *Postmodernidad: decadencia o resistencia*, Madrid, Tecnos, 1990, pp. 13-14.

mos preguntarnos: ¿desaparece toda utopía del horizonte humano o más bien asistimos al deterioro y la desintegración de las utopías que se han presentado de manera excesivamente totalizante, rígida, monolítica, aquellos «amaneceres rutilantes» que creían tener en sus manos el sentido total de la historia y de la acción humana?, ¿no estamos quizás asistiendo, sin darnos cuenta del todo, al diseño de utopías más concretas y más «moderadas», que balbucean el sentido y la esperanza de una humanidad más liberada? Sólo un análisis dialéctico de la realidad, en su complejidad y con todas sus posibilidades y sus contradicciones, puede permitirnos señalar las luces y sombras de las realidades emergentes.

Por una parte, se puede observar cómo se extienden con gran fuerza actitudes de «pragmatismo» vital, compulsiones de inmediatez valorativa y consumista, comportamientos de individualismo radical, que rompen abiertamente con las perspectivas comunitarias y solidarias de la existencia humana. Sin embargo, por otra parte, es preciso subrayar igualmente la emergencia de sensibilidades positivas en este mismo terreno: se reivindica la autonomía de los individuos, se rechazan las colectividades abstractas o autoritarias, se revaloriza la dimensión personal... Cada vez con más insistencia se rechazan los autoritarismos y las imposiciones en todas las dimensiones de la vida social y emerge una enorme sensibilidad por una realidad democrática mayor y más amplia, que lejos de limitarse al campo de lo político formal, debe extenderse a todos los ámbitos de la existencia humana.

El culto del dinero, la idolatrización del bienestar y un espíritu de consumo acelerado impregnan cada vez más las mentalidades y las actitudes de amplios grupos de nuestras sociedades, relegando a segundo plano actitudes de solidaridad y de interés social comunitario. Apoyándonos de alguna manera en los planteamientos de Habermas, podríamos señalar que los subsistemas económico y administrativo (dinero y poder) con todas sus ramificaciones institucionales y de comunicación de masas están «colonizando» con mayor profundidad el mundo de la vida, la vida de nuestro mundo. A esto hay que añadir la fuerte crisis económica que ha descolocado a gobiernos, partidos y movimientos por su gravedad y por las dificultades existentes para ponerse de acuerdo en el análisis y en las soluciones

para salir de ella. ¿Se podrá influir de manera decisiva para la constitución de un nuevo orden económico mundial o seguiremos las propuestas clásicas, aunque un tanto remozadas, de los dominadores económicos de turno? ¿Aparecerán aquí con fuerza movimientos de resistencia y propuestas alternativas, que busquen «invertir» esta tendencia y «darle la vuelta» al sistema, poniendo la solidaridad y la justicia en el punto de mira de sus objetivos y propuestas? Creo que tímidamente emergen (no hay más que ver la cantidad de grupos partidarios de una globalización solidaria), pero todavía están cuajando en movimientos sociales y políticos de muy diversa magnitud según los países y los continentes.

El mundo ético ha explotado en una pluralidad de formas de vida, de normas y de valores. Pienso que se trata de nuevo de un fenómeno bastante complejo. Por una parte se ha desarrollado una actitud ética saludable de tolerancia y de respeto del pluralismo, pero, por otra parte, este mismo fenómeno desemboca a veces en un relativismo moral radical, que excluye de modo sistemático del horizonte humano la búsqueda y la construcción de normas éticas de alcance universal.

En nuestras sociedades del bienestar (en unas más que en otras) surgen actitudes fuertemente hedonistas, se exalta con fuerza el goce y el placer, se contesta crecientemente el «productivismo» de nuestras sociedades cimentadas en el trabajo productivo. De nuevo salta a la vista la complejidad de la situación. A veces se asiste a la exaltación de un hedonismo individualista, pero también este fenómeno significa la revalorización de las potencialidades efectivas y lúdicas del hombre frente al factor trabajo.

También hay que hacer constar la existencia de sensibilidades éticas y políticas de gran valor positivo. Las concepciones ecológicas y antimilitaristas van ganando terreno en nuestra escala de valores sociales, más allá de su implantación propiamente política. Frente a los Estados actualmente existentes, los movimientos por la construcción y el desarrollo socio-políticos de las identidades nacionales constituyen un fenómeno bastante significativo (a pesar de que en algunos existen ciertos componentes fanáticos y guerreros). El interés por los problemas del Tercer Mundo y la solidaridad efectiva con dichos pueblos van adquiriendo fuerte incidencia entre nosotros. El dinamismo efectivo

de los movimientos feministas y sus conquistas socio-jurídicas están marcando un jalón decisivo en la constitución de nuestras sociedades, en el camino de nuestras sociedades hacia la igualdad de los sexos.

3. **Perspectivas de reflexión**

La complejidad de la nueva situación histórica exige análisis más profundos y más sistemáticos con el fin de discernir bien su significación; además exige amplitud de espíritu y de perspectivas para descubrir los grandes movimientos de fondo de nuestras sociedades. Realizar esto no es ni tarea de un día, ni labor de un sólo hombre. La búsqueda de este objetivo presupone una dinámica constante y requiere, en mi opinión, una disposición particular. Vivir en época de crisis significa a menudo vivir en situaciones de desamparo y hasta de desorientación, pues las cosas no resultan claras, pero también significa la posibilidad de abrirse a la creatividad histórica, a la instauración de unas relaciones sociales que puedan ser más humanas. Quizás la crisis, el cambio, el declinar de una época y el comienzo de otra han acompañado siempre el devenir histórico del hombre y de la humanidad con una profundidad mayor o menor (aunque muchos no lo advirtieran de manera consciente en el transcurso de su existencia). Nadie posee la llave del futuro, ni el programa de la sociedad futura, pero podemos encontrar esbozos de sentido a partir de nuestro propio presente: percibimos con más claridad al menos lo que no queremos, lo que resulta insoportable para nuestra condición humana y descubrimos también signos que apuntan hacia nuevos horizontes y perspectivas. En definitiva, tenemos ante nosotros el desafío constante y arriesgado de crear sentido, descubriendo sus huellas en los signos del presente.

Ni el escepticismo, ni la resignación, ni una actitud apocalíptica parecen ser buenos consejeros para ayudarnos a realizar esta tarea y para afrontar los desafíos y los combates de nuestro presente y de nuestro porvenir. Jean Ladrière nos indica con razón a este respecto: «La situación de nuestra época se presenta de esta manera, a través de las formas de creatividad de las que está dando testimonio y, especialmente, en la investigación científico-tecnológica, como habitada por inmensas posibilidades que

tienen un valor auténticamente espiritual. Pero también está habitada por grandes peligros que se encuentran tanto en el orden de la cultura como en el orden político o en el ecológico. Llamado a afrontar grandes riesgos, el hombre contemporáneo, al mismo tiempo, se ve portador de un inmenso movimiento que sigue siendo parcialmente oscuro en sí mismo, pero respecto al cual presentimos que se puede abrir hacia grandes pasos del espíritu. Hay una incertidumbre y nuestro destino está confiado a una libertad, pero también tenemos el socorro y la asistencia de la esperanza».[12]

Quien no tiene esperanza (yo no hablo de un esperanza ingenua o infantil, sino de una esperanza crítica), difícilmente podrá evitar el sometimiento al realismo más banal, más dogmático, más conservador en definitiva. Sólo quien posee esta esperanza o quien la anhela, podrá descubrir esbozos de sentido, brechas de luz, horizontes de emancipación que puedan conducirle a la acción humanizadora. El desafío que tenemos entre manos es el de *recrear nuestra cultura*, desarrollando sus posibilidades humanizadoras y combatiendo sus prácticas deshumanizadoras y opresivas. Y lo que nos queda al final, es la esperanza. Curiosamente Sartre lo indicaba con claridad al final de su vida (aunque pudiera resultar contradictorio para ciertos «intérpretes ortodoxos» de su pensamiento): una esperanza fundamentada debe movilizar el dinamismo del pensamiento y de la práctica. «En todo caso el mundo parece feo, malo y sin esperanza. Esta es la desesperanza tranquila de un viejo que morirá aquí dentro. Sin embargo, yo me resisto y yo sé que moriré en la esperanza, aunque esta esperanza hay que fundamentarla. Es preciso intentar explicar por qué el mundo actual, que es horrible, no es más que un momento dentro del largo desarrollo histórico, hay que explicar que la esperanza ha sido siempre una de las fuerzas dominantes de las revoluciones y de las insurrecciones y cómo yo siento todavía la esperanza como mi concepción del porvenir.»[13]

Situados ya al comienzo de un nuevo milenio, ¿tendremos la audacia de construir un milenio que sea realmente nuevo? ¿Se-

---

12. Ladrière, J., «¿A dónde va el hombre?», en VV.AA., *Los grandes avances del conocimiento*, Bilbao, Universidad de Deusto, 1988, p. 82.

13. Sartre, J.-P. y Leyy, B., *L'espoir maintenant*, Lagrasse, Verdier, 1991, p. 81.

remos capaces de engendrar nuevos valores para un desarrollo de nuestras sociedades y de la humanidad, que sea más libre, más justo y más solidario? Frente a estos desafíos, yo no creo que se trate de hacer disminuir el peso de la razón en la existencia humana, sino que más bien es necesario añadir más razón contra las sinrazones existentes (¡que son numerosas!). Es verdad que esta razón debe ser una razón más modesta, más consciente de sus límites, menos «ilustrada», menos «sabelotodo». Esta es la lección que se desprende de la reflexión hermenéutica y que hay que asumir en sus justos límites. La insistencia de Gadamer en el carácter finito y limitado de la reflexión debe constituir un justo freno a las pretensiones desmesuradas de la razón. El sentido de la existencia nunca se ofrece de manera exhaustiva y completa. En este proceso de emancipación, ni el dogmatismo, ni la apatía, ni la violencia deberían tener la última palabra. Se debería dejar el camino libre al poder humanizador de la palabra, de la reflexión y de la comunicación, a la fuerza de la crítica y a la inventiva ética y política. La reflexión debe aportar su contribución decisiva a este proyecto. El filósofo, el verdadero filósofo según Merleau-Ponty, es «el hombre que se asombra y que habla, y el hombre contiene silenciosamente las paradojas de la filosofía, ya que, para ser totalmente hombre, es necesario ser un poco más y un poco menos que hombre».[14]

Ningún otro apoyo que la fuerza de la palabra y del pensamiento, ningún otro apoyo que la razón que, según Descartes, «es la cosa mejor repartida del mundo», la más igualitaria, la que se ofrece a todos. Respecto a este proyecto, las reflexiones de Víctor Méndez nos señalan la dirección, el vector de orientación: «La elaboración de un proyecto histórico no se hace, ni por la imposición de los que se autoproclaman poseedores del modelo de sociedad perfecta, ni por la yuxtaposición en forma de aglomeración precaria de múltiples proyectos, sino en una dinámica de comunicación que permita procesar los disensos y llegar a acuerdos, que habrá que poner de nuevo en cuestión, si surgen nuevos argumentos que lo justifiquen. Probablemente esta manera de pensar el proyecto histórico puede parecer ingenua y hasta cándida o ridícula frente a las terribles complejidades de la escena contemporánea. No se presenta, además, reves-

14. Merleau-Ponty, M., *Eloge de la philosophie*, París, Gallimard, 1953, p. 73.

tida del "elan" heroico o mesiánico que ha solido acompañar a las grandes formulaciones de proyectos históricos. Estoy convencido, sin embargo, de que ponerla en práctica exige mucha heroicidad y mucha esperanza [...]. Yo insistiría en que no veo otra forma de pensar el proyecto histórico más pertinente que esta apuesta por las potencialidades de la comunicación argumentada, racional, como base de la convivencia humana. ¿Es esto una utopía? Puede ser..., pero quizás no sólo en el sentido peyorativo del término».[15]

Quizás la propuesta sea un poco ingenua, porque con frecuencia el poder de la comunicación es aplastado por el poder de la dominación, de la manipulación de quienes aplican la razón de la fuerza. Un proyecto histórico de emancipación debe tener en cuenta todas las contradicciones sociales existentes y todas las ambigüedades de la práctica humana, si quiere ser eficaz y realizable. Realizar este análisis escapa a las dimensiones y a los objetivos de este trabajo. Simplemente me parece suficiente sugerirlo. Lo que me interesa fundamentalmente es subrayar el papel de la razón y de la esperanza en el caminar hacia la emancipación humana. Sólo quien se encuentre «despierto», quien sepa estimular su pensamiento, quien sea capaz de esperar y de actuar en consecuencia, podrá atisbar las luces del nuevo día.

15. Méndez, V., *Discernir la modernidad: algunas cuestiones*, Manuscrito del autor, Louvain-la-Neuve, 1991, pp. 15-16.

9

ÉTICA, FAMILIA Y LIBERTAD

1. **La dinámica filosófica**

Cuando se me propuso que ofreciera unas reflexiones filosóficas sobre la familia, desde el primer momento me asaltaron bastantes dudas de si no me había metido en un terreno minado o al menos pantanoso. ¿Qué podría decir de original y de oportuno un filósofo en este terreno? Cuando uno ha reflexionado o reflexiona sobre esta cuestión, rápidamente se da cuenta de la complejidad de la realidad y del gran número de cuestiones que están implicadas en ella. Por ello la tarea que se me pedía no era fácil. Como se me requiere una aportación desde el campo de la filosofía, inmediatamente surge la cuestión de cómo abordar y tratar este tema. ¿Me lanzaría a una reflexión sobre las experiencias vividas o conocidas por mí para extraer ciertas perspectivas generales?, ¿buscaría textos de autores clásicos de la reflexión filosófica para apuntalar y ofrecer unas perspectivas sugerentes?

Al final, como la reflexión es siempre una aventura ilimitada, un proceder crítico que busca nuevas verdades y nuevos horizontes, me sentí atraído por la idea de explorar este terreno. ¿No será precisamente interesante ofrecer unas perspectivas de reflexión que vayan «más allá» de los análisis sociológicos e históricos, no para suprimirlos, sino para «transcender» sus límites y abrirse, si es posible, a una perspectiva más global? Los filósofos tenemos tendencia a buscar una reflexión global, una perspectiva de totalidad (de la totalidad de la vida humana o de la totalidad de un fenómeno o realidad), lo que es a la vez nuestra gloria y nuestra miseria.

Es nuestra gloria, porque siempre buscamos apuntar más alto o más lejos, es decir llegar a explicaciones más profundas y radicales. No afirmo que siempre se consiga esto en la reflexión filosófica, digo que siempre apuntamos a ello, buscamos ese objetivo. Evidentemente la justeza de nuestro tiro, de nuestro objetivo, la tienen que valorar luego los lectores o los oyentes. Pero también es nuestra miseria, insisto, porque esta pretensión puede paralizar y arruinar nuestras reflexiones, esterilizando nuestro pensamiento. No podemos decir la palabra última y definitiva sobre aquello de lo que hablamos o reflexionamos, de esto somos cada vez más conscientes, pero tampoco esto debe ser excusa para no pronunciar ninguna palabra hasta que no alcancemos una comprensión global y con afán de totalidad. No nos queda más remedio que seguir anhelando y buscando esta meta a través de las aventuras concretas y limitadas del pensar, a través de exploraciones concretas, parciales y hasta balbucientes que nos encaminen hacia ella. Jean Ladrière lo señala así: «La autocomprensión de la realidad humana por ella misma no se realiza de un golpe y no sabemos incluso, de una vez por todas, lo que este proyecto puede significar exactamente. Se trata de un proyecto que debe comprenderse a sí mismo realizándose y esta realización está ligada necesariamente al desarrollo general de la cultura en la cual las posibilidades de la razón aparecen y toman forma».[1]

Porque esta es la pretensión inmemorial de la filosofía, aunque a veces su ropaje, su expresión y sus conceptos parezcan tan exotéricos e inaccesibles: ofrecer pensamientos para orientar nuestra vida, no hacer especulaciones vacías, gratuitas y elitistas. Decía un filósofo (no un profesor de filosofía), un pensador de comienzos de nuestra época moderna, el gran Descartes: la razón es el bien mejor repartido entre los hombres, el más igualitario de todos los bienes, aquello a lo que los más tienen acceso. Y esto significa también en concreto que la razón es un bien que se puede compartir entre los hombres. Ahora bien, ¿de dónde sacará la filosofía sus planteamientos, sus recursos, su inspiración?; ¿de su propio seno?, ¿de su propio acerbo conceptual? Maurice Merleau-Ponty señalaba que la filosofía empieza no antes, sino después del conocimiento científi-

1. Ladrière, J., *Vie sociale et destinée*, Gembloux, Duculot, 1973, p. 21.

fico, después del conocimiento de las ciencias humanas, después de la experiencia humana expresada en sabiduría o en conocimiento científico o en concomitancia con ella. «No hay autonomía de la filosofía antes, sino después de las ciencias.»[2] La filosofía no posee una independencia conceptual que le permita articular una reflexión sin relación con la experiencia humana en su conjunto, sea saber popular o saber científico. Pero sí puede ofrecer una perspectiva que va más allá del objetivismo de las ciencias, al llevar a cabo una reflexión sobre la praxis y los objetos científicos, es decir una autorreflexión de la razón misma partiendo de su praxis científica. «De ahí que la reflexión filosófica tendría respecto a las ciencias una función fundamentante, crítica (eliminadora del fetiche de la objetividad o de la objetividad cono fetiche) y de colaboración positiva, cuestionándola, abriéndole perspectivas y proponiéndole tareas nuevas.»[3] Porque la filosofía es precisamente y siempre ruptura con el objetivismo, retorno de los objetos a su fundamental constitución en el mundo de la vida, en el medio de la intersubjetividad humana, en la vida social que no es un conjunto de objetos, sino fundamentalmente mi situación con otros en el mundo. «La renuncia al aparato explicativo del sistema no hace caer a la filosofía al rango de un auxiliar o un propagandista del saber objetivo, ya que ella dispone de una dimensión propia, que es la de la coexistencia, no como hecho realizado y objeto de contemplación, sino como acontecimiento perpetuo y medio de la *praxis universal*. La filosofía es irremplazable porque ella nos revela el movimiento por el cual vidas se convierten en verdades, y la circularidad de este ser singular que, en cierto sentido, ya *es* todo lo que él *alcanza a pensar*.»[4] Conciliar la experiencia y la razón sigue siendo una de las tareas fundamentales de la reflexión filosófica.

---

2. Merleau-Ponty, M., «La philosophie et la sociologie», en *Signes*, París, 1960, p. 136.

3. Manzana, J., «El estatuto teórico de la filosofía», en Aguirre, J.M. e Insausti, X., *Obras Completas de José Manzana (1928-1978)*, Vitoria, Diputación Foral de Álava, 1999, p. 797.

4. Merleau-Ponty, M., *Eloge de la philosophie*, París, Gallimard, 1960, p. 143.

2. **La familia «resiste»**

Estaba pensando en estas cuestiones, cuando me encontré en la biblioteca con una entrevista que le hacían a Luis Zarraluqui, presidente de la Asociación Española de Abogados de Familia. En ella decía textualmente: «Se ha dicho que el modelo tradicional de familia está en crisis, pero ahí sigue. Es cierto que ha habido una evolución importante. Antes se discutía menos porque no se hablaban. No vivían en pareja, dormían juntos y llevaban vidas paralelas: la mujer en la casa, con los hijos, y el hombre en el trabajo, en el casino y con querida. Lo que mi experiencia sí me ha demostrado es que, en el entorno humano, las que inician la separación casi siempre son las mujeres; mientras que los hombres son los que piden el divorcio, porque no saben estar solos y quieren volver a casarse. Hoy en día, hay mucha gente que opta por unirse sin casarse, porque no existen barreras sociales para ello. Sin embargo, la mayoría de las parejas de hecho, cuando se siente segura y van a tener un hijo, decide casarse». Primera observación: me da la impresión de que sus palabras se refieren a las familias «burguesas», las familias de clase media alta, en la que los maridos podrían tener amante e ir al casino, y no a las familias más comunes, a las que la vida no les permite disfrutar de tales «privilegios». Pero sí es verdad en general, y esta es la observación principal de este texto y lo que quiero destacar, que la familia, la estructura familiar, aun estando en una situación de crisis, sigue ahí, «resiste», podríamos decir. Y cuando un fenómeno «resiste», hay que preguntarse el por qué, las razones de esta subsistencia. Nada surge del vacío y de la nada, ni se mantiene porque sí. Incluso podríamos señalar que las crisis por las que atraviesa la institución familiar pueden ser signo y muestra precisamente de sus modificaciones, de sus evoluciones, de sus cambios, incluso importantes, pero no de su disolución.

Este dato enlaza con los resultados de una encuesta sociológica realizada por la Fundación Santa María en 1999 entre los jóvenes españoles, de la que me llamó poderosamente la atención un dato significativo: la familia era la institución más valorada por los jóvenes. Incluso en el terreno de los valores apreciados por los jóvenes aparece esta alta estimación. «La familia es para el 70 % de los jóvenes lo más importante de sus vidas, por

encima del trabajo, el dinero y los amigos». Parecido panorama nos presenta un filósofo francés, Gilles Lipovetsky: «Hasta hace poco, la familia era objeto de acusaciones vehementes, una juventud ávida de libertad la asimilaba a una instancia alienante, una movilidad rebelde a una estructura reproductora de relaciones de propiedad y de dominación represiva. Giro de 180 grados: en la actualidad en el *hit-parade* de los valores, la familia ha dejado de ser esa esfera de la que se buscaba escapar lo antes posible, los jóvenes cohabitan cada vez más tiempo con sus padres, el *cocooning* convertido en estrella, los adolescentes en su gran mayoría declaran que se entienden correctamente con sus padres».[5] La familia es la única institución por la cual una gran mayoría de los europeos declaran estar dispuestos a sacrificar todo, incluso su propia vida. En 1987, 7 de cada 10 franceses afirmaban que la familia es el único lugar donde uno se siente bien y tranquilo, más de 8 sobre 10 jóvenes consideraban que sus padres cumplían muy bien o bastante bien con sus roles... La consigna «Familia, te odio» sólo había sido un grito provisional, un paréntesis de protesta ya cerrado.

Quisiera hacer tres apuntes a partir de estos datos y de estas realidades. En primer lugar quisiera señalar que a pesar de que se ha dicho que la familia está en crisis, *la familia ahí sigue, «resiste»*, decíamos. Creo que se han debilitado las ingenuas utopías que anunciaban el final de la familia como institución social, aunque también carecen de credibilidad los huecos ditirambos a favor de la institución familiar con sesgos tradicionales, porque la estructura familiar está cambiando a pasos agigantados (como ha cambiado por lo demás a través de la historia). La familia se apoya sobre la condición humana, condición frágil, aunque duradera. Así es la familia: duradera y frágil al mismo tiempo.

En segundo lugar conviene poner de manifiesto que la familia ha experimentado *profundas transformaciones*. Podemos detectar cómo se ha reducido el autoritarismo paterno, la independencia económica y mental de la mujer le ha hecho emerger con más fuerza en todos los ámbitos de la vida, las relaciones dentro de la familia se han hecho más horizontales. Y evidentemente

5. Lipovetsky, G., *El crepúsculo del deber. La ética indolora de los nuevos tiempos democráticos*, Barcelona, Anagrama, 1994, p. 159.

ha cambiado respecto a épocas anteriores donde la familia tenía una extensión mayor, una estructura más amplia que abarcaba desde los abuelos hasta los nietos. Todo ello es claro indicio de que la institución familiar ha experimentado una evolución importante. Las investigaciones antropológicas e históricas nos muestran que la familia se ha transformado bastante a lo largo de la historia, ya que sobre ella (como sobre cualquier institución) operan los constantes cambios económicos, relacionales y culturales que se dan en las sociedades en sus diferentes procesos históricos.

Pasemos al tercer apunte que quisiera indicar. La familia (evidentemente la buena familia) es *la institución más altamente valorada* por los jóvenes, la más apreciada, lo cual viene a significar que se le atribuye un valor que para nada está en baja, sino en alza. Las razones de esto serán muchas y variadas. Quizás esta valoración es alta, entre otras razones, porque la complejidad institucional y funcional de nuestras sociedades funcionaliza excesivamente la vida, la despersonaliza y hace que el individuo busque células pequeñas de relación y acogida, espacios de encuentro y de libertad. Quizás. Habría que investigar más en profundidad esta veta de análisis, pero sigue siendo muy importante esta alta valoración de la familia en nuestra coyuntura histórica, lo cual evidencia que se trata de una institución que «conecta» significativamente con los deseos y las expectativas de realización de la personas. No se ve como un espacio de deshumanización, sino al contrario como un espacio de posibilidades de realización humana.

3. «Plasticidad cultural» de la familia

Todavía recuerdo con nitidez aquella importante estratificación sociológica acuñada por la ideología del franquismo, que afirmaba que la vida humana se organizaba en tres realidades «naturales»: la familia, el municipio y el sindicato. Consecuentemente la representación política se realizaba, fuera de los partidos que arruinaban y destruían la convivencia social, dentro de estos tres cauces. La familia era la primera «realidad natural» de una sociedad. Como contrapunto totalmente antagónico estaba una visión marxista ortodoxa (recordad a Engels y su libro *Sobre*

el origen de la familia, la propiedad y el Estado) que preconizaba un origen histórico de la familia totalmente ligado a la propiedad y la economía. En los orígenes de la humanidad estaba la comuna primitiva, con la comunidad de bienes y de mujeres (de paso señalo que esta concepción era bastante machista; si no recuerdo mal no aparecía la comunidad de hombres, sino la de mujeres). La utopía del futuro, la sociedad comunista emancipada y no alienada, venía fundamentada también por una visión utópica del pasado: la comuna primitiva que la civilización humana había destruido en su devenir histórico.

Yo diría que ni tanto (constitución «natural» de la familia), ni tan calvo (comunidad «idílica» de bienes y de mujeres). Los estudios antropológicos nos han mostrado las diferentes configuraciones, según civilizaciones, de las instituciones humanas, y entre ellas de la familia: familias extensas o restringidas, familias monógamas o polígamas, familias patrilineales o matrilineales, familias rurales o ciudadanas, familias burguesas o proletarias... Todo ello nos habla de la *plasticidad esencialmente cultural de la estructura familiar*. La familia no es un producto natural que se mantiene generación tras generación, sino un producto cultural humano que se ha configurado de diferentes modos a través de la historia humana. Esto no menoscaba la «dignidad» de esta institución (su valor funcional y humano), sino que la sitúa en su justo lugar, como producto de la cultura humana en su proceso de humanización constante. Hay que recordar que el hombre es precisamente desde sus orígenes y estructuralmente un *animal cultural.* Desde el primer momento de su vida comienza a hacer cultura: fuego, utensilios, lenguaje, alojamiento, arte, religión... ¿Cómo no va a crear la familia también, como espacio para la satisfacción y realización de sus «necesidades» de todo tipo?

Por eso hay que afirmar la creación cultural de la familia por parte del hombre, para emanciparse de la fuerza bruta de la naturaleza. Esto no quiere decir que la familia no tenga raíces naturales, al revés, tiene su basamento en dimensiones biológico-naturales humanas (la paternidad, la maternidad, la filiación, la sanguinidad). Pero, el hombre configura estas funciones de manera creativa, libre, según sus estructuras socio-económicas y sus concepciones de todo tipo: de ahí la diversa configuración de las familias según civilizaciones y según períodos históricos.

Que esta configuración sea libre, no supone afirmar que sea arbitraria y antojadiza, sino en consonancia, en conexión o entroncada con las claves que nos ofrece la naturaleza humana, pero de una manera esencialmente plástica.

4. **Dimensión humanizadora de la familia**

Otro aspecto importante, ligado a lo anterior, sería la dimensión *humanizadora* de la familia. La única manera de entrar en el mundo, de ser-en-el-mundo y abrirse a los otros es a través de la unión humana de dos seres. Yo sé que actualmente se puede llegar biológicamente al mundo por la unión genética artificial de espermatozoides y óvulos, pero cabe preguntarse si se llega humanamente al mundo así, porque inmediatamente hay que acompañar esta vida surgida con el cuidado de dos seres (normalmente) que ayuden al desarrollo del recién nacido. Una persona se abre al mundo y a los otros en primer lugar por la familia (legal o de hecho). Por ella puede superar sus deficiencias biológicas y humanas y superar el mero emplazamiento natural. No hay manera de crecer biológicamente, de desarrollar la personalidad, de aprender a hablar, de aprender historias y símbolos, de acoger valores y perspectivas sin la mediación de la familia. Al hombre le sucede que no puede abrirse a la globalidad de la realidad, a toda la riqueza de perspectivas más que a través de una inserción concreta, que le sirva de trampolín para futuros vuelos. No tiene más remedio que asumir su realidad de animal biológicamente deficiente e insertarse en todo el esfuerzo civilizatorio que ha realizado la humanidad para compensar precisamente su deficiencia. La familia *humaniza*.

Esta función humanizadora de la familia se pone de manifiesto en una doble vertiente: en su *dinamismo personalizador* y en su *fuerza socializadora*. Evidentemente esto no significa cerrar los ojos ante realidades deshumanizadoras que existen y persisten en las relaciones familiares: machismo, violencia física y psicológica sobre las mujeres, autoritarismo y malos tratos a hijos, intereses poco «nobles» en la constitución o en la continuación de unidades familiares. Pero esto no invalida el que también existan muchas familias que de una manera u otra vayan en esta línea humanizadora.

La institución familiar es el ámbito adecuado para la conformación del ser humano como sujeto, como persona. Esta función personalizadora se realiza a través de los siguientes dinamismos. En primer lugar posibilita la integración del «yo», plasmando así la personalidad integral del ser humano como sujeto. La presencia y la influencia de los modelos distintos y complementarios del padre y de la madre (masculino y femenino), el vínculo del afecto mutuo, el clima de confianza e intimidad, respeto y libertad, todo esto converge para que la familia se vuelva capaz de plasmar personalidades fuertes y equilibradas para la sociedad. En segundo lugar abre cauces para el desarrollo de la relación interpersonal por la que se consigue la estabilidad afectiva. Las relaciones entre los miembros de la comunidad familiar están inspiradas por la ley de la «gratuidad» que, respetando y favoreciendo en todos y cada uno la dignidad personal como único título de valor, se hace acogida cordial, encuentro y diálogo, disponibilidad desinteresada, solidaridad profunda.

Pero además la función personalizadora de la familia no puede entenderse de manera privatística. La promoción de una madura relación de personas en la familia se convierte en la primera e insustituible escuela de sociabilidad. Permite implantar un sistema de relaciones sociales sobre los valores que constituyen el «clima familiar», es decir, el respeto, la justicia, el diálogo y el amor. Contrarresta la fuerza despersonalizadora y masificadora de la vida social. De cara a una sociedad que corre el peligro de convertirse cada vez más en una sociedad despersonalizada y masificada y por tanto inhumana y deshumanizadora, con los resultados negativos de tantas formas de evasión, la familia posee y comunica todavía hoy energías formidables capaces de sacar al hombre del anonimato, de mantenerlo consciente de su dignidad personal, de enriquecerlo con profunda humanidad y de insertarlo con su unidad e irrepetibilidad en el tejido de la sociedad.

5. **Familia y neoindividualismo**

Lipovetsky señala que esta «rehabilitación» de la familia no significa el regreso a los tradicionales deberes familiares prescritos por la «moral burguesa». En las sociedades contemporá-

neas celebramos la familia, pero bastante menos las obligaciones incondicionales de antaño. El culto a la familia se ha vaciado de sus antiguas prescripciones obligatorias en beneficio de la íntima realización y de los derechos del individuo libre. ¿Por qué? No hay más que fijarse bien: se cree en el derecho a la libre unión, a la separación de los cónyuges, en el derecho a la contracepción, a la maternidad fuera del matrimonio, a la familia poco numerosa... El único matrimonio legítimo es el que procura «felicidad». Pese a cotizarse otra vez en la bolsa de valores, la familia se ha reciclado por la lógica de la autonomía individualista.

¿Qué queda de la moral familiar tradicional en la era de los bancos genéticos, de los embriones congelados, de la inseminación artificial y de la fecundación *in vitro*? En muy poco tiempo, estos métodos han trastocado los conceptos tradicionales de paternidad, de maternidad y de filiación: una mujer puede ser fecundada por un genitor anónimo o por un hombre muerto, la mujer genitora y la mujer gestadora pueden estar disociadas, la madre de una mujer puede traer al mundo al hijo de su propia hija. Cantidad de cuestiones nuevas, cantidad de problemas morales nuevos, dadas las nuevas realidades emergentes. Con las nuevas técnicas de reproducción, la procreación de un hijo sin padre, la maternidad y la paternidad sin relación sexual se han vuelto posibles. Por ello Lipovetsky señala que «no asistimos al resurgimiento del orden familiar sino a su disolución posmoralista, no es el deber de procrear y de casarse el que nos caracteriza, es el derecho individualista al hijo, aunque sea fuera de los lazos conyugales».[6] Por eso la familia, lejos de considerarse un fin en sí misma, se ha convertido en una prótesis individualista en la que los derechos y los deseos subjetivos prevalecen sobre las obligaciones categóricas. Ya no se respeta la familia en sí, sino la familia como instrumento de realización de las personas, la institución «obligatoria» se ha metamorfoseado en institución emocional y flexible.

Esto se puede observar también en el descenso acusado de la maternidad en los países económicamente más fuertes, hecho al que no hay que asociar necesariamente una visión catastrofista. Hay menos familias numerosas que antes, pero cada vez hay más parejas que tienen más de un hijo. Sin duda las tasas de

6. *Ibid*, p. 161.

fecundidad bajan entre las mujeres jóvenes, pero aumentan entre las mujeres de mayor edad que tendencialmente retrasan los nacimientos de los hijos deseados. No hay ninguna tendencia acusada e ineluctable a una fecundidad a la baja: la dinámica neo-individualista no significa rechazo del hijo, sino el hijo cuando se quiera y en el número que se quiera. Es una visión muy reduccionista asimilar el individualismo a la mónada narcisista sin más deseo que el yo puro. Sea cual sea la amplitud del culto a la autonomía, a la salud y a la juventud, las parejas desean y tienen estadísticamente entre dos y tres hijos (todavía esta tendencia en España no está registrada como en el resto de Europa). No se trata de sacrificar la propia vida íntima o profesional con nacimientos multiplicados, pero tampoco es cuestión de privarse de las variadas alegrías de tener hijos. «Aunque la cultura neoindividualista puede hacer oscilar los índices de fecundidad, no es asimilable a una máquina de guerra orientada contra la natalidad, en una época en la que precisamente no se quiere renunciar a nada y en la que el hijo forma parte integrante de la calidad total de la existencia.»[7]

Evidentemente habría que valorar en profundidad estos nuevos planteamientos que cada vez tienen más carta de ciudadanía en nuestras sociedades. No hay más remedio que conocer y escrutar en profundidad la realidad, pero también hay que reflexionar sobre ella, valorarla, porque no todo lo que existe o emerge en la civilización humana es digno de ser aprobado por el mero hecho de su existencia. Sabemos que existen la explotación, el robo, el asesinato; ¿tienen que tener carta de ciudadanía por ello, deben ser justificados por el solo hecho de su existencia? Ciertamente no. Los nuevos planteamientos indicados anteriormente señalan por una parte la emergencia de una concepción moral general asentada sobre los valores de la autonomía, los derechos del individuo (sea padre o madre, esposo o esposa, hijo) frente a morales de «sacrificio» y de «carga moral», lo cual es, a mi juicio un progreso teórico y práctico en la tarea humanizadora. No hay deberes «impuestos» atávicamente, «porque así se hizo siempre», «porque la naturaleza lo indica así». Hay derechos y deberes de todos y para todos, para el respeto y la promoción de la dignidad de todos. Sin embargo, a veces esta

7. *Ibid*, p. 164.

concepción es pensada y ejercida de manera pulsionalmente individualista y encapsulada en el «yo». Por ello estos valores de autonomía y realización personal tienen que asumir en su propia dinámica la necesaria «exigencia» moral del respeto a los derechos de los otros y de la solidaridad inherente a las relaciones humanas, sobre todo en lo referente a las relaciones y proyectos familiares. No se trata de restaurar «moralinas» trasnochadas, sino de *profundizar en las implicaciones morales* (evidentemente derechos y deberes, exigencias morales) de las responsabilidades asumidas.

6. **Familia, poder y autoridad**

El poder y la libertad constituyen ingredientes consustanciales a las relaciones familiares y merecen una atención especial y una reflexión adecuada, dado además que siempre habrá una tensión entre ellos. El microcosmos que representa la familia por una parte reproduce y alimenta todas las contradicciones sociales pero también de manera alternativa puede constituir un espacio y una estructura de contestación social. Todo depende de la orientación que se le imprima a la estructura familiar. Tradicionalmente la familia ha tenido una gran carga de autoridad paterna (autoritarismo), de relaciones verticales y de reproducción jerárquica del orden de la vida social. Pero a medida que intelectual y prácticamente se reivindicaba la autonomía de las personas en el orden social y político (pasando de la condición de súbditos a la de ciudadanos), estas mismas perspectivas penetraban también en la realidad de la familia, insertada como está en la misma realidad social.

Incluso se puede afirmar que las relaciones paterno-familiares han experimentado un vuelco radical. En la actualidad, la educación de tipo liberal psicológico y los valores de libertad individual actúan en la reducción y aún en la destrucción del sentido de los deberes filiales: ya no se educa a los niños para que honren a sus padres sino para que sean felices, para que se conviertan en individuos autónomos, dueños de sus vidas y de sus afectos. La dinámica postmoralista que privilegia los derechos subjetivos refuerza, sin embargo, el sentimiento de obligación de los padres al hilo del movimiento secular del descubri-

miento moderno del niño. En nuestras sociedades individualistas el niño se ha convertido en el principio-responsabilidad de los adultos, en un vector primordial de reafirmación de los deberes de los padres. El niño es prácticamente rey y su felicidad legitima un conjunto de presiones y de exigencias que contrarrestan los derechos de autonomía de los individuos.

Respecto a esta situación habría que señalar que posibilitar la autonomía de los individuos no tiene por qué significar la disolución de los vínculos familiares, sino que más bien puede verse como una *oportunidad de instaurar unas relaciones más horizontales y humanas*, en las que la libertad de sus miembros pueda madurar y ejercerse de manera adecuada y progresiva. Si algo caracteriza la vida humana desde parámetros modernos es su reivindicación de realización de la libertad a todos los niveles. La familia no puede permanecer ajena a esta perspectiva. Por eso el poder paterno y materno, como en otras instituciones, debe ceder su paso a la autoridad paterna y materna, en el mismo sentido que se dice de alguien que tiene o posee autoridad. Una autoridad científica, intelectual, moral o humana es alguien que tiene un *reconocido prestigio e influencia* por su saber, por sus reflexiones, por su calidad moral o por su valía humana. La autoridad debería ejercerse en la familia dentro de esta dinámica. Cada uno de nosotros sabe por experiencia que sus padres han tenido o tienen una autoridad en la medida en que han destacado por algunas cualidades dignas de ser tenidas en cuenta o no tienen autoridad de ninguna manera si no han manifestado dichas cualidades. Y además, conviene recordarlo, una autoridad cumple su función precisamente cuando permite e incentiva de palabra y de hecho el desarrollo libre y creativo de las personas, en nuestro caso de lo hijos. El poder «vence» (impone de hecho sus planteamientos), la autoridad «con-vence», da razones, abre un espacio común de libertad en el que asentimos y nos convencemos de lo que es valioso para nuestra existencia o merece la pena vivirse. Por eso los dictadores son temidos y «obedecidos» (aunque sea a regañadientes), mientras que las autoridades son reconocidas.

7. **Amor, deseo y moral**

La idea de calificar las relaciones interpersonales por el amor es manifiestamente una «invención cristiana». No vamos a entrar ahora en el análisis pormenorizado de cómo se ha concebido y realizado esto a lo largo de nuestra historia, con sus luces y sus sombras. Con el paso del tiempo, en la edad moderna el amor encuentra en la pareja conyugal su expresión más rica: es a la vez don de sí, deseo del otro, amistad electiva. ¿Se puede proponer un modelo más rico de potencialidades?

Una cuestión decisiva es saber si este modelo es realizable o es una «apuesta estúpida», como sugieren algunos pensadores. P. Bruckner y A. Finkielkraut afirman en su libro *El nuevo Desorden Amoroso*: «El matrimonio de inclinación es una conquista reciente: desde hace poco tiempo los partenaires se eligen libremente y, rechazando cualquier otra consideración que no sea la sentimental, se casan sobre la base de un "te quiero". Había un bello ideal en la base de esta "monogamia finalmente realizada" (Engels): reconciliar la institución terrena del matrimonio y la vocación metafísica del amor, es decir el concurso de dos seres en la formación de una totalidad. Ahora bien, ¿qué sucede ahora, cuando se han levantado los obstáculos exteriores a la realización del contrato amoroso y cuando la pasión se ha convertido de principio de turbulencia en principio de asociación? El amor liberado no mantiene la distancia [...] la pareja contemporánea es el desastre engendrado por esta apuesta estúpida».[8] Pero, aun admitiendo que el propósito es demasiado exigente, ¿se puede afirmar tan rotundamente que sea algo estúpido, una ambición desmedida? Reconciliar el deseo y la ternura, la pasión y la duración, el placer y la institución, la espontaneidad y el proyecto, ésta es la ambición de este modelo que hace del amor el sentido y el cimiento de las relaciones interpersonales y especialmente de las relaciones conyugales y familiares.

El filósofo que examina la situación actual observa que nos encontramos con un conflicto de valores (o una tensión) muy nuevo: de un lado los antiguos valores de la conyugalidad fundada sobre el amor y de otro lado los nuevos valores ligados a la

8. Brukner, P. y Finkielkraut, A., *Le Nouveau Désordre amoureux*, París, Le Seuil, 1977, p. 139.

reivindicación de los derechos individuales. Parece que cada vez más los segundos tienden a alcanzar la primacía: la fidelidad a la que se compromete alguien por el matrimonio o la vida en común será comprendida en una amplia medida primeramente como una fidelidad a sí mismo, a su proyecto personal de vida. Esto lleva en ocasiones a que el amor tienda a alinearse sobre el registro de lo útil. El modelo económico alcanza la primacía sobre el modelo religioso (unidos ante Dios), social (la permanencia de la pareja asegura la permanencia de la sociedad) o incluso moral (responsabilidad respecto a los hijos).

Esto va ciertamente en la línea del amor-pasión, pero no en la del amor-don de sí. Ahora bien, el amor-pasión con frecuencia es incapaz de asumir la temporalidad, la duración donde debe poder inscribirse una relación para llegar a ser creadora de vida y de felicidad. La historia y la experiencia parecen mostrar que se llega a un impás ético cuando se oponen *eros* y *agapé*, amor posesivo y amor oblativo, cuando sería necesario articularlos. Por eso el amor habría que verlo no tanto como aquello que da sentido a las relaciones interpersonales, cuanto como lo que precisamente *las hace posibles* de verdad. Expresión de la compleja dialéctica antropológica entre necesidad y deseo, el amor debe profundizar en aquello mismo que lo constituye y pasar de un reconocimiento más o menos utilitario del otro al verdadero respeto. Y esta dinámica puede llevarnos hasta el imperativo ético supremo kantiano: «Actúa de tal manera que trates a la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin y jamás como un medio».

Para concluir, quisiera citar a Denis de Rougemont: «Se suele objetar que el matrimonio no sería más que la "tumba del amor". Sería quizás más verdadero decir con Benedetto Croce que el "matrimonio es la tumba del amor salvaje" (y más comúnmente del sentimentalismo)».[9] El amor «salvaje» despersonaliza a las personas (históricamente ha supuesto violación y poligamia). Por el contrario, la persona que ama no está falta de pasión, sino que rechaza imponerse al otro, rechaza una violencia que niega y destruye a la otra persona. Podríamos entonces definir el matrimonio con este autor como esta «institución que contiene la pasión no ya por medio de la moral, sino por medio

9. De Rougemont, D., *L'Amour et l'Occident*, París, Plon, 1956, p. 265.

del amor».[10] ¿No podríamos pensar que *el amor fuera el sentido mismo de la moral*, su objetivo y aquello sobre lo que está fundamentada? ¿Y si finalmente la moral escucha la voz secreta del deseo humano más profundo, del deseo humano más constitutivo de sí?

10. *Ibid*, p. 266.

10

REFLEXIONES ANTROPOLÓGICAS Y ÉTICAS SOBRE LA VEJEZ

> Una vez le preguntaron a Buda qué es lo que más le sorprendía de la humanidad y Buda respondió: «Los hombres, que pierden la salud para juntar dinero y luego pierden el dinero para recuperar la salud y por pensar ansiosamente en el futuro, olvidan el presente de tal forma que acaban por no vivir ni el presente ni el futuro. *Viven como si nunca fueran a morir y mueren como si nunca hubiesen vivido*».
>
> Voltaire señala: «La naturaleza dice a todos los hombres: os he hecho nacer a todos débiles e ignorantes, para vegetar algunos minutos en la tierra y para abonarla con vuestros cadáveres. Puesto que sois débiles, socorreros; puesto que sois ignorantes, ilustraros y soportaros. Cuando seáis todos de la misma opinión, lo que en verdad no ocurrirá nunca; cuando no haya más que un hombre de opinión contraria, debéis perdonarlo, porque soy yo quien le hace pensar como piensa. Os he dado brazos para cultivar la tierra y *un pequeño fulgor de razón para conduciros*; he puesto en vuestros corazones *un germen de compasión para que os ayudéis mutuamente* a soportar la vida. No ahoguéis ese germen; no lo corrompáis; sabed que es divino; y no sustituyáis los miserables furores de escuela a la voz de la Naturaleza».

1. **El papel de la filosofía**

Una de las estrofas de una hermosa canción del grupo Golpes Bajos decía con cierta rabia y nostalgia: «Malos tiempos para la lírica». Quizás nosotros podríamos cantar también con el mismo sentimiento: «Malos tiempos para la filosofía». La reflexión filosófica no goza de gran prestigio social, aunque se hagan a veces efusivas y ditirámbicas loas teóricas (vacías y vacuas) a su

actividad. Mucho ensalzar el pensamiento, pero luego en la práctica real se subestima a la reflexión filosófica y se la liquida de manera navajera. A esto se añade otra percepción social ampliamente difundida. Es bastante corriente afirmar: «Déjese de especulaciones, vayamos al grano, vayamos a lo concreto», de la misma manera que ciertos comentaristas futbolísticos dicen de los jugadores que tocan excesivamente el balón y no concretan su jugada: «Este jugador especula con el balón». La filosofía es acusada de no concretar, de no ser práctica, de no ser útil.

Estas dos percepciones sociales se dan la mano: poca incidencia social de la reflexión filosófica e inoperancia práctica de sus perspectivas. Una de las razones fundamentales de esto radica en que el ambiente cultural y científico está tan cargado de racionalidad científico-tecnológica que alcanza a todos los ámbitos de la vida humana e impregna consciente e inconscientemente (las más de las veces) las mentalidades sociales. La cientifización y la tecnologización de nuestras sociedades avanza a ritmos exponenciales.

Y hay además otro factor importante a tener en cuenta: la creciente anestesiación de nuestras sociedades por los medios de in(comunicación). La proliferación y avasallamiento de lo deportivo, de las noticias amarillas, de los *reality shows*, de los Gran Hermano, etc. así lo demuestran. Si «Pan y circo» era el lema de los emperadores romanos para satisfacer al pueblo, algo similar ocurre en nuestras sociedades.

A pesar de ser malos tiempos para la filosofía, yo quisiera seguir cantando la melodía filosófica. Quizás logre arrancar algún jugo de sentido para la existencia humana y proporcionar algunos criterios éticos para orientar la acción humana. El filósofo francés Maurice Merleau-Ponty señalaba que la filosofía empieza no antes, sino *después* del conocimiento científico, después del conocimiento de las ciencias humanas, después de la experiencia humana expresada en sabiduría o en conocimiento científico o en concomitancia con ella. «No hay autonomía de la filosofía antes, sino después de las ciencias.»[1]

Ya desde el nacimiento de la filosofía en el mundo griego se abre una perspectiva de reflexión que no se contenta con la

1. Merleau-Ponty, M., «La philosophie et la sociologie», en *Signes*, París, 1960, p. 136.

realidad aparente e inmediata y con las concepciones que están establecidas, sino que intenta desvelar las claves profundas de la existencia del mundo y del hombre. La libertad frente a lo «evidente», frente a lo que existe sin más, frente a lo naturalmente aceptado, es el dinamismo constitutivo de un pensamiento que se interroga, que se cuestiona, que busca respuestas más sólidas y fundadas, que criba las verdades aparentemente sólidas a primera vista para embarcarse en la búsqueda incesante de verdaderas más altas o más profundas. «Si la filosofía puede ser "útil" en nuestro presente, no lo será quizás más que en la medida en que es capaz de proponer una perspectiva a partir de la cual el presente puede ser juzgado y se puedan abrir otros caminos. [...] La presencia de la filosofía en la ciudad es sin duda el esfuerzo de clarificación que intenta discernir, dentro mismo de la actualidad de las prácticas, el camino secreto del sentido. Pero, al mismo tiempo es el esfuerzo por pensar las condiciones que deben permitir a la existencia habitar el mundo en verdad.»[2]

Por estas razones intentaré en primer lugar ir más allá de una visión meramente empírica y sociológica de la vejez y del envejecimiento. Seguidamente buscaré profundizar en las dimensiones antropológicas del envejecimiento: ¿qué sentido tiene la vejez dentro de la propia existencia humana? A continuación quisiera plantear ciertos retos morales que se presentan con el envejecimiento: ¿qué cuestiones morales surgen y se manifiestan desde las entrañas de la vejez humana? Para finalizar, realizaré algunas consideraciones sobre la muerte, la vida, y la salud.

2. **Envejecimiento, cultura y sociedad**

Una cultura proporciona a la persona humana unas raíces, un enraizamiento. La cultura no es algo exterior al hombre y que se le añadiría desde fuera, es la condición misma de una existencia verdaderamente humana, ya que permite que la existencia reciba una significación, un sentido, pueda elevarse sobre los hechos y su mera vida biológica para acceder a una verdade-

2. Ladrière J., *Le temps du possible*, París-Leuven, Ed. Peeters, 2004, pp. 15-16.

ra posesión de sí misma. La existencia humana necesita hundirse en todo el espesor de sus dimensiones cósmica, biológica, social e histórica para poder emerger y descubrirse en su autonomía propia y darse forma a sí misma bajo su propia responsabilidad. Pero el enraizamiento cultural no pertenece al mundo de los hechos, sino al orden de la interpretación, de las finalidades, del sentido, a través del cual las cosas, los seres, el mundo, nuestra propia existencia se carga de significaciones. «Lo que es decisivo es la manera cómo el hombre se comprende a sí mismo y lo que, proporcionando un anclaje a su existencia, la da también la dimensión de un destino. Esta interpretación es del ámbito de la palabra, entendida por otra parte en un sentido muy amplio, incluyendo tanto las expresiones simbólicas como los discursos explicativos o normativos.»[3]

Ha que tener en cuenta que la desestructuración de la cultura (o de las culturas) supone el cuestionamiento teórico y práctico de la tradición, de su autoridad y de sus garantías, la pérdida de eficacia de las diferentes formas de lenguaje tradicionales (lenguaje religioso, simbólico, expresivo...), la duda sistemática sobre las normas recibidas, la relativización de todas las creencias y de todos los valores... Pero lo más fundamental puede parecer la sacudida de los fundamentos mismos sobre los que se había construido la existencia humana, es decir la ruptura de un cierto acuerdo que, bien o mal, se había podido establecer entre el hombre y los diferentes componentes de su condición, el cosmos, su pasado y su propio mundo interior. En palabras de Max Weber nos hallamos en el tiempo del «desencantamiento del mundo» y del «politeísmo de valores».

Un dato cultural importante y significativo lo constituye la posición social global de la juventud y de la vejez dentro del marco de cualquier sociedad. Hay diferencias importantes entre las sociedades antiguas y las sociedades actuales. Un estudio multidisciplinar nos revelaría muchas de ellas. Yo quiero destacar en mi reflexión una de ellas, sin ánimo de pretender agotar el tema. Quisiera situar el fenómeno de la vejez en relación a su otro polo

3. Ladrière, J., *Les enjeux de la rationalité. Le défi de la science et de la technologie aux cultures*, París, Aubier-Mantaigne/Unesco, 1977, p. 114 (trad. cast., *El reto de la racionalidad. La ciencia y la tecnología frente a las culturas*, Salamanca, Sígueme, 1977, p. 103).

biológico, la juventud. En las sociedades tradicionales el anciano era (y todavía lo es) el culmen de la sabiduría, sabiduría desplegada y transmitida desde generaciones anteriores hasta empapar a las nuevas generaciones. Esto se da en un sistema tradicional de vida social y cultural en el que los cambios no son fuertes y la estabilidad y continuidad son las características de este sistema. En este marco la experiencia vivida es un grado, tiene un gran prestigio social, porque permite transmitir a las generaciones siguientes el saber adquirido durante siglos por los antepasados. Pero no se trata sólo del ámbito del saber. Se trata también de la importancia que tiene la sabiduría adquirida para constituir una norma fundamental de las conductas sociales y de los patrones morales que rigen dentro de esas sociedades tradicionales.

Sin embargo, en las sociedades actuales la novedad ha pasado a constituir el valor supremo. La juventud es un valor en alza. Lo joven tiene tirón, engancha, se proclama como el súmmum de todo. Hay que estar al día, se abandonan saberes y conductas anteriores por considerarlas obsoletas, anticuadas, no actualizadas. La dinámica expansiva de los saberes científicos y tecnológicos, siempre dirigida hacia adelante, abriendo nuevos campos, explorando nuevos territorios, se convierte en norma y criterio de justificación y de valor. Existe un prestigio evidente de los nuevos conocimientos sobre los tradicionales. Y lo joven se va convirtiendo además en norma de ordenamiento social y de criterio moral.

El cambio cultural experimentado en el último siglo ha sido enorme. La ubicación social de las edades ha variado substancialmente. Si la novedad es lo importante, lo nuevo, lo joven aparece con más fuerza y poder de atracción. Yo creo que aquí nos encontramos con un efecto inductor en la cultura humana de la poderosa eficacia del conocimiento científico y tecnológico. Como en estos campos hay una progresión continua y acelerada de nuevos conocimientos y tecnologías, lo realmente decisivo e importante no son los conocimientos transmitidos tradicionalmente de generación en generación, sino los nuevos descubrimientos, conocimientos y tecnologías actuales que van emergiendo a un ritmo vertiginoso. Quien no está a la última en el desarrollo científico, pierde el tren del futuro.

Pero quisiera concluir esta temática realizando una reflexión crítica, porque habría que señalar con toda fuerza que el campo

del saber no es monopolio del conocimiento científico y tecnológico. Es la mentalidad cientista la que aspira a dominar todos los campos del saber humano y en consecuencia todos los campos de la existencia humana. Sin embargo, en muchos campos de la vida humana no es lo último descubierto, la novedad más reciente, lo que puede considerarse saber. En el campo de la filosofía, el arte, la moral, la religión, y hasta en la historia y en la antropología hay saberes transmitidos que conservan su poder clarificador y de sentido, que no «pasan» sin más, que nos siguen diciendo algo. La concepción del mundo de Tolomeo ha quedado realmente obsoleta frente a los avances científicos de la física moderna y de las teorías del inicio del mundo; en este campo sucede así. Sin embargo, el arte griego sigue impactándonos o la pintura de Van Gogh y de Picasso sigue cautivándonos, abriéndonos ambas manifestaciones al ámbito de la belleza. Podríamos seguir con más ejemplos: escritos morales o metafísicos de filósofos de otros tiempos continúan siendo inspiradores de perspectivas de reflexión. No han pasado de moda sin más. No basta con leer a los últimos filósofos vivientes para saber todo en este campo. Sería una postura suicida y aniquiladora de la reflexión. Lo nuevo es bueno por válido, por adecuado, no simplemente por ser nuevo.

3. **Antropología y vejez**

Desde una reflexión antropológica seria hay que señalar que la persona humana es constitutivamente *histórica*. La historia es una dimensión fundamental de nuestra existencia. Una persona sin historia es una persona sin identidad, sin raíces, sin proyectos de futuro, podríamos decir que es un absurdo existencial. Todos tenemos nuestra historia, para bien o para mal, pero nadie viene de la nada hacia la nada.

La filosofía moderna ha puesto de manifiesto esto con una mayor radicalidad que la filosofía anterior: en la historia se hace y se deshace la existencia humana. La historia es el «teatro», el espacio de concreción donde maduran o se destruyen las identidades y las expectativas humanas. Somos simultáneamente y de manera constitutiva pasado, presente y futuro. Estas tres dimensiones están indisolublemente ligadas a la existencia humana.

Ninguna de ellas puede ser *anulada*, so pena de paralizar nuestra propia constitución, la realización de nuestra existencia. Por eso podemos indicar que una persona fijada obsesivamente en su pasado, anclada en él, permanece afincada en él, sin poder orientar su existencia con una perspectiva de futuro. O una persona que no toma en sus manos la construcción de su futuro, que no tiene perspectiva de futuro, permanece al vaivén de los presentes que con frecuencia le marcan desde fuera de su propia existencia otras instancias exteriores. O una persona que desprecia su presente con ensoñaciones irreales y fantásticas de su futuro, queda desviada de una trayectoria razonable de conducción de su vida.

Estos tres componentes se dan y deben darse conjuntamente en la existencia humana. Somos, utilizando en este caso la terminología de Heidegger y Gadamer, un ser histórico, limitado, finito. Somos a la vez y de manera indisoluble un ser-yecto (un ser situado) y un pro-yecto. Somos un pro-yecto yecto. Nunca hay que olvidar (sería trágico) que el ser humano es radicalmente un ser histórico, con su pasado, su presente y su futuro como dimensiones estructurales y unitarias de su misma existencia.

Puesto que el «ser-ahí» (la existencia humana) es constitutivamente pro-yecto, el mundo existe como conjunto de cosas utilizables: el mundo llega a ser gracias a su ser utilizable. El «ser» de las cosas equivale a su «ser utilizadas por el hombre». El hombre, en consecuencia, no es un espectador en el gran teatro del mundo: el hombre está en el mundo, implicado en él y en sus vicisitudes. Al transformar el mundo, se forma y se transforma a sí mismo. La actitud teórica y contemplativa del espectador desinteresado (sobre la cual Husserl había insistido tanto, como en general toda la tradición filosófica occidental) sólo es uno de los aspectos de la utilizabilidad de las cosas, que representa una realidad más amplia y general. Las cosas siempre son instrumentos: si es preciso, serán consideradas como instrumentos que satisfacen un placer estético, pero en caso necesario podrán ser vistas objetivamente, científicamente, sobre el trasfondo de un proyecto total. El hombre entiende una cosa o una realidad, cuando sabe qué hacer de ella, al igual que se entiende a sí mismo cuando sabe qué puede hacer de sí mismo, cuando sabe qué puede ser.

Si el ser-en-el-mundo (*in der Welt sein*) es un «existencial» (o existenciario), una estructura fundamental de la existencia humana, también lo es el ser-con-los-otros (*mit-sein*). No hay un sujeto sin mundo, como tampoco es concebible «un yo aislado sin los otros». En su libro *Meditaciones cartesianas*, Edmund Husserl había propuesto y fundamentado una fenomenología de la intersubjetividad: los demás no son inferidos de manera deductiva y teórica en calidad de otros «yos», sino que desde el origen *nos son dados, se nos muestran como otros tantos «yos»*. Puesto que la existencia es constitutivamente apertura, los otros «yos» son en cuanto tales desde un principio partícipes del mismo mundo en el que vivo.

¿Cómo se puede traducir esto de manera más concreta para el tema sobre el que estamos reflexionando? Yo diría que la vejez, la ancianidad, es una etapa de la vida que sigue *mirando al futuro desde su presente*, porque el futuro es consubstancial a la propia vida, aunque en esa edad el peso de lo que uno ha sido (su pasado), ha padecido y ha realizado, tenga un peso comparativamente mayor que en otras edades. Esto significa, por consiguiente, que sigue habiendo *tareas de futuro* para las personas de edad avanzada. Tareas que se adecuan efectivamente a las posibilidades físicas, psicológicas, culturales y sociales de las personas con edad, pero que a fin de cuentas son tareas posibles a realizar.

Y yo diría que las personas con edad tienen que seguir eligiendo su vida inexcusablemente y eligiendo las tareas que puedan y quieran realizar (o las que les dejen, también hay que tener esto en cuenta) con el mismo sentido de siempre: ser artífices de su vida, artistas de su existencia. No hay vida acabada con la «jubilación», lo que acaba es una etapa productiva en el sistema económico dominante, pero no se acaba la vida. No vamos al «reposo absoluto». Sería plegarnos sin más al sistema económico dominante e hipotecar nuestro futuro. Por eso, deberíamos avanzar en la realización de nuevas posibilidades (en circunstancias normales). Se cierran unas puertas y se abren otras puertas, porque la vida no se detiene, a menos que nos detengamos nosotros en una época de nuestra existencia y en definitiva nos cosifiquemos, nos hagamos pétreos, organismos definitiva y clausuradamente constituidos, incapaces de organizar nuevas configuraciones de nuestra vida.

4. **Ética y vejez**

Si hay un principio ético compartido de manera extendida, éste sería el principio de la *dignidad humana* de todas las personas, el principio del *respeto absoluto* a todos. Evidentemente este principio ético tiene un origen y una historia que ha configurado nuestro imaginario cultural y de pensamiento. Todo un conjunto de planteamientos han ido estructurando progresivamente nuestras actuales perspectivas. La tradición antigua del Código de Hammurabi es el primer resplandor de un planteamiento de respeto absoluto a toda persona humana. Todos son prójimos. Las tradiciones judía y cristiana originarias siguen esa misma senda: «Ama a tu prójimo como a ti mismo, incluso ama a tus enemigos». La tradición de la Ilustración que puede quedar fijada en las perspectivas morales de E. Kant desarrolla esta perspectiva: «Que la máxima de tu voluntad pueda ser al mismo tiempo máxima de toda la humanidad». Todas estas perspectivas convergen en una valoración radical de la dignidad humana de todas las personas. Teóricamente no podemos volver para atrás. Otro cantar es la práctica humana, donde no podemos decir que la humanidad haya avanzado prácticamente en la defensa real de la dignidad humana (sólo hace falta para eso mirar las grandes tragedias humanas de nuestro siglo anterior).

De esta perspectiva del respeto absoluto de la persona se derivan todas las declaraciones de derechos que se han ido planteando y conquistando progresivamente en el desarrollo de la historia humana hasta desembocar en la Declaración Universal de los Derechos Humanos. Estos derechos constituyen concreciones y especificaciones de este principio fundamental de la dignidad de todos los hombres. Puesto que se posee dignidad, se poseen derechos y derechos *inviolables*, no sujetos al poder o a los intereses de grupos, partidos, iglesias..., que los limiten o los administren a su capricho. Todos los derechos para todas las personas.

En definitiva se trataría de construir unas sociedades con democracia política, democracia económica, democracia cultural. Kant lo señalaba: «El fin universal de la humanidad es la suprema perfección moral; si todos quisieran comportarse de tal modo que su conducta se compadeciera con esta finalidad universal, se alcanzaría con ello la perfección suprema. Cada

cual se ha de esforzar individualmente por adecuar su comportamiento a esta meta. [...] Cuando la naturaleza humana haya alcanzado su pleno destino y su máxima perfección posible, se instaurará el reino de Dios sobre la tierra, imperarán entonces la justicia y la equidad en virtud de una conciencia interna y no por mor de autoridad pública alguna. Esta es la suprema perfección moral que puede alcanzar el género humano, el fin último al que se halla destinado, si bien sólo queda esperarlo tras el transcurso de muchos siglos».[4]

Como la democracia es la instauración de la libertad para todos, de la igualdad para todos, de la solidaridad para todos, la democracia debe extenderse a todos los campos de la actividad humana y no quedarse sólo en el campo de lo político. Debe extenderse a lo económico, a lo social, a la cultura, a los medios de comunicación, a la relación entre géneros, etc. Por eso José Luis L. Aranguren hablaba de *democracia como moral* y recordaba constantemente que ese era el objetivo de una sociedad justa. La democracia no es solamente un sistema funcional de organización política, sino la instauración social y política efectiva de los valores morales de autonomía, de respeto a la dignidad humana, de libertad, de solidaridad. Por eso Karl Marx denunció acertadamente una realidad que constantemente acecha a las sociedades «democráticas»: la falacia de una organización social de ciudadanos que instituye teóricamente la libertad ciudadana e instaura en la práctica el dominio de unos pocos sobre la gran mayoría por su posesión de los medios de producción, por su posesión de los grandes medios económicos de una sociedad.

Por eso hay que alumbrar un concepto amplio y rico de democracia. Creo en este sentido que la calidad moral de una sociedad democrática se pueda apreciar en su atención real *al desarrollo de todos*, pero sobre todo a aquellos que están en situación de indefensión, de pobreza, de marginalidad. No se trata únicamente de atención social, se trata sobre todo de desarrollo de una autonomía personal y social que debe pasar del ámbito político a los restantes ámbitos de la vida de una sociedad. Es la «vieja» queja de que las libertades cívicas y políticas no pueden quedar aisladas en un limbo idealista de los derechos económicos y sociales, que también hay que instaurar.

---

4. Kant, I., *Lecciones de ética*, Barcelona, Crítica, 1988, pp. 301-303.

Estos planteamientos éticos de corte general deben concretarse en el ancho campo que constituyen los derechos ciudadanos: el derecho a una pensión digna, el derecho al cuidado de la salud, el derecho al desarrollo propio, el derecho a una residencia y atención adecuadas.

5. **Bioética, cuidados sanitarios, eutanasia**

Nuestra experiencia vital nos muestra y nos descubre con total claridad y rotundidad una serie de realidades que no pueden ser obviadas o eliminadas ni de nuestra relación con los otros ni de nuestra propia realidad. A medida que avanza la edad de las personas, van apareciendo en su existencia problemas específicos de su edad, como es el deterioro físico, la quiebra de la salud y la cercanía y posibilidad de la muerte. Y esta realidad plantea una serie de cuestiones de todo tipo que atañen al conjunto de la sociedad y a sus instituciones: se trata de cuestiones médicas, económicos, asistenciales,.. Yo quisiera señalar algunas reflexiones desde la óptica ética, en la que algo puede señalar y sugerir el pensamiento filosófico. Me refiero a las cuestiones de bioética, a los cuidados intensivos y a la muerte digna.

Normalmente con la vejez comienza a quebrarse la salud humana. Gracias a los enormes beneficios de los cuidados sanitarios, fruto de los progresos científicos en medicina y farmacología y a un acceso más amplio y extendido a una mejor alimentación, la vida humana se va alargando. Pero, a pesar de esto, el declive comienza. Más tarde o más temprano el declive es inexorable y evidencia el paulatino tránsito a la muerte de la persona humana.

Bioética

En referencia a la vida humana los avances biológicos y médicos deben realizarse dentro de una adecuada regulación moral, justificada y fundamentada de manera racional. No se trata de sacar del armario una moralina barata o trasnochada, sino de tener en cuenta la necesaria resonancia moral que está inscrita en toda actividad humana o en cualquier campo de su

existencia. En todos los ámbitos humanos no se puede aceptar sin más el principio de que lo que se puede hacer, es lícito hacerlo. Esto sería consagrar en el campo moral el dominio de la racionalidad instrumental o de la racionalidad tecnológica como referencia ética de la acción humana. Llevado al extremo, este principio podría conducirnos a las mayores aberraciones humanas: supongamos, es un ejemplo extremo, lo admito, que en aras de la «limpieza» y «orden» de nuestras sociedades se liquidara a todos los marginados existentes por un procedimiento médico y farmacológico sencillo, eficaz y económico. «Se puede hacer», dicen los técnicos, «hágase entonces», dicen los dirigentes. Muchos de nosotros protestaríamos enérgicamente ante tamaña injusticia y aberración.

Ya he señalado anteriormente cuál me parece el principio regulador de la ética: el respeto absoluto a toda persona y la defensa de la dignidad humana. El criterio de que lo posible de efectuar es lícito de realizar choca frontalmente con ese principio señalado. No todo lo tecnológicamente posible es moralmente aceptable. Lo posible debe estar encuadrado dentro de una perspectiva ética que sea capaz de justificar y fundamentar el sentido moral positivo de respeto absoluto a las personas en las acciones que puedan ser realizadas.

Por eso resulta pertinente traer a colación aquí los cuatro principios de la ética que son reconocidos por muchos expertos, científicos y moralistas como guía de actuación y como máximas de regulación de la actividad humana en el campo de la bioética. Estos principios han sido formulados después de reflexiones, diálogos y debates entre personas involucradas en este ámbito: médicos, enfermeros, psicólogos, expertos éticos, etc. El diálogo es fundamental entre humanos y es fundamental en el campo de la moral. Incluso en nuestras sociedades es, como la democracia, una palabra mágica, sugerente, con un halo positivo deslumbrante. Una palabra tótem de nuestra civilización, aunque, desgraciadamente el diálogo sea una palabra muchas veces invocada, pero pocas veces practicada. Recordemos la etimología griega de la palabra *dia-logos*: la palabra, la razón que circula. Porque el diálogo es el lugar en el que circula entre los participantes la palabra, la comunicación, las razones, donde se intercambian razones, argumentos, motivaciones. Es el lugar donde toda persona puede superar sus limitaciones y abrirse a

la riqueza de otras palabras, de otras razones, de otras miradas, donde podemos aprender de los otros, donde podemos aportar a los otros.

La reflexión ética en el campo de la bioética y el diálogo entre expertos en ese campo ha producido finalmente estos principios morales básicos:

Principio de beneficencia. Toda acción en este campo debe estar regida por el principio del bien del paciente, de su salud y del desarrollo de su vida y actividad.

Principio de no maleficencia. Es el anverso del principio anterior. La obligación de no causar daño a la vida y salud de los pacientes.

Principio de autonomía. Toda acción en este campo debe estar regida por la información adecuada al paciente y el respeto a la autonomía de decisión del paciente.

Principio de justicia. Debe existir una distribución equitativa de derechos y deberes, ventajas y desventajas, cuidados y recursos, beneficios y riesgos.

Cuidados sanitarios

El cuidado sanitario debe ser profundamente respetuoso con el sufrimiento humano y con la dignidad y autonomía de los pacientes. Por eso deben ponerse las condiciones suficientes para evitar el dolor humano en la medida de lo posible. Eso significa en la práctica el desarrollo de unidades de cuidados paliativos que puedan atemperar adecuadamente el dolor y sufrimiento humanos.

Por esta razón no parece adecuado ni justo practicar el encarnizamiento terapéutico, empeñado en mantener a todo trance y sin más amplias miras la vida humana. Siempre hay que intentar el bien del paciente: su salud. Este es un principio fundamental. Pero, si hay motivos suficientemente claros y razonados (y además compartidos) de la inevitabilidad de la muerte, hay que respetar el proceso de la muerte de las personas. En este sentido me parece acertada la máxima muchas veces invocada en este campo: Si puedes curar, cura. Si no puedes curar, alivia. Si no puedes aliviar, conforta.

Eutanasia

Debo reconocer que en este tema estoy bastante perplejo y no tengo una posición excesivamente clarificada y clarificadora. Lo que se llama eutanasia pasiva no plantea demasiados problemas morales. Evitar el sufrimiento y el dolor de las personas, cuando ello puede significar de manera involuntaria e indirecta una aceleración de la muerte de una persona que con todos los datos médicos y científicos en la mano no tiene posibilidades de vida, no es matar a nadie directamente, sino dejarlo morir en paz y dignidad, sin sufrimientos superfluos o añadidos. Es aplicar la misericordia y la compasión por el dolor ajeno, si evidentemente se hace de buena fe y con recta intención.

Sin embargo, desde un punto de vista ético me cuesta ser partidario de la eutanasia activa. Yo entiendo y comprendo que haya personas que ya no quieran vivir más de la forma sufriente, dolorosa y cruel en que soportan su propia existencia. Ha habido y hay situaciones que hemos podido seguir y analizar muy de cerca. Y en este punto creo que no se puede ser ni insensible al sufrimiento extremo ni inflexible en la valoración moral de esas situaciones. Situaciones complejas todas, semejantes en varias cosas, pero siempre cada una diferente y particular en su análisis y valoración. Lo deseable sería que una vida humana se apagara cuando su ciclo vital se consumara de manera natural.

Pero, en este punto hay que contar también con la pluralidad moral de las personas, como realidad de hecho y como perspectiva moralmente legítima, que posibilita el derecho al ejercicio de las propias convicciones éticas. Este pluralismo moral, justificable mientras no atente contra derechos de otras personas o no autorice un mal evidente, nos llevaría a una ordenación jurídica de los derechos de las personas, que asegurara la realización efectiva de la autonomía de las personas en su pluralidad. Si una persona, en el ejercicio de su autonomía y responsabilidad, quiere dar ese paso de la eutanasia, podría ser legalmente autorizada, en condiciones y tipificaciones estrictamente establecidas, para que le ayudaran a bien morir, sin que la ley persiguiera al ayudante por esa acción. Así el legítimo pluralismo moral sería respetado efectivamente, con rigor y sin banalidades por el ordenamiento legal.

6. **La vejez, la muerte y el dolor**

La realidad de la muerte, el combate entre la vida y la muerte, el cuidado de la salud, la atención a la vida despiertan en cualquier persona con inquietud y sensibilidad, multitud de sentimientos y reflexiones. La muerte siempre está incrustada en nuestra existencia, en la existencia de todos nosotros. Por mucho que intentemos alejarla, olvidarla o incluso reprimirla, no podemos expulsarla de nuestra vida. Aparece y reaparece sin cesar, como un río subterráneo que atraviesa nuestro propio ser. La muerte de nuestros familiares, de nuestros amigos, de nuestros vecinos o conocidos, de los olvidados, de los inocentes, de los asesinados, nos confronta con mayor o menos dureza a esta realidad inexorable. Y como se trata de una experiencia humana fundamental, podemos rastrear desde los albores de la humanidad pensamientos y prácticas entrelazados respecto a ella, que quieren «superar» el peso de esta disolución definitiva, la gravedad de la nada como horizonte, la dureza existencial de la experiencia de la muerte y del morir.

Los estudios antropológicos y los trabajos arqueológicos parecen poner de manifiesto que una de las características humanas más importantes la constituye el enterramiento de los muertos. Junto con los utensilios de caza y producción (y suponemos que con el lenguaje, pero de esto nos queda constancia más tardía), los primeros habitáculos, los vestidos, aparece el enterramiento de los muertos. El hombre no se resigna a ser simple polvo cósmico o biología molecular perecedera y punto. Porque el enterramiento de los muertos y el culto de los muertos evidencian las primeras prácticas de ruptura y de resistencia frente al ciclo vital inexorable de la muerte individual, cuidando el cuerpo de los difuntos, respetando su dignidad. El hombre no se resigna a morir en un rincón olvidado y anónimo.

El hombre ha pensado su muerte porque experimenta y siente la muerte de los otros. Precisamente por las mismas razones indicadas anteriormente. La muerte de los otros es el bumerán lanzado por la vida para descubrir nuestra propia existencia. Ante la desaparición de su vida y la de los otros, el hombre comienza a preguntarse por esta realidad, por este enigma, buscando explicaciones, articulando consuelos. Diferentes concepciones culturales, diversas religiones, variadas escuelas de pensamiento

han elaborado multitud de reflexiones y respuestas de todo tipo a este enigma. Y no han parado de hacerlo a lo largo de la historia. Y lo seguirán haciendo. Unos afirman la inexorable aniquilación de la vida en la muerte, otros abren luces de esperanza de vida que superan la muerte. Otros ni saben ni contestan. Lo que resulta evidente es que la muerte no deja indiferente ni al pensamiento, ni a la experiencia humanas. Sólo los inconscientes, los frívolos o los sabelotodo pueden «pasar» de su impacto.

Y junto a la realidad de la muerte está también el combate por el cuidado de la vida, la lucha contra la enfermedad humana, el afán por defender la vida de su deterioro inexorable. Ésta es la tarea más clásica, pero la tarea siempre nueva y atractiva, de la medicina y de la enfermería. De nuevo nos encontramos aquí con unas de las actividades o de las profesiones más antiguas, dignas y valoradas de la humanidad. Ahora bien, hay que subrayar el hecho de que estas actividades han experimentado cambios enormes y transformaciones profundas. Por una parte se desarrollan estudios cada vez más profundos sobre el cuerpo humano, sobre sus componentes y enfermedades y por otra parte se establecen técnicas de terapia y de curación cada vez más sofisticadas, en una larga carrera que no parece tener fin. Cada día con más fuerza la medicina y la enfermería aumentan su grado de cientificidad y su nivel tecnológico.

Esto afecta inevitablemente al morir humano, porque también éste entra cada vez con mayor fuerza por las sendas de la cientifización y de la tecnologización en nuestras sociedades, frente al morir tradicional de épocas pasadas. Sobre este fenómeno creciente hay que pensar y reflexionar. No se trata de negar los avances científicos ni de abjurar de las complejas terapias tecnológicas. No hay que añorar paraísos perdidos o dibujar mañanas sin ninguna finitud humana. Se trata de situar al morir humano, al hombre y a su muerte, en la tesitura de constituir una experiencia humana global y no un episodio tecnológico, instrumental y anónimo. El objetivo es prestar atención a la realidad de la persona, contemplar a la persona humana y a su morir más allá de una comprensión biológica reduccionista, en su auténtica dimensión corpóreo-espiritual unitaria. Por eso la persona necesita simultáneamente la atención médica y la búsqueda de sentido, el cuidado corporal y la palabra que consuela y anima. Y éste es el reto al que tienen que responder mé-

dicos, enfermeras, familiares e instituciones sociales. El hombre necesita vivir en dignidad y respeto y necesita morir igualmente en dignidad y respeto.

Este último punto nos conduce irremediablemente a otra dimensión cada vez más necesitada de ser promovida activamente en la práctica médica y en la actividad de enfermería: la dimensión ética. No hay que realizar sin más contemplaciones lo que biológica o científicamente se puede realizar efectivamente. Esto sería insensato e inhumano. La perspectiva ética debe formar parte de la actividad médica y de la práctica de enfermería, porque todas las actividades requieren un juicio ético que las acompañe, para poder ser actividades humanas razonables y con sentido. Pero este juicio no es un añadido superficial de dosis de moralina a la actividad que se analiza, ni un juicio soberbio de moralistas que intentan desde el dogmatismo imponer principios éticos abstractos. Es el esfuerzo constante por enfrentarse a los retos y a las encrucijadas que la propia actividad suscita y pensar ahí mismo, en el seno de la actividad y en el análisis de sus datos, los criterios éticos más adecuados para responder al principio del respeto absoluto e incondicional a la dignidad de cada persona y a su vida. Y por consiguiente el respeto a la dignidad de su muerte. Necesitamos en nuestras sociedades con urgencia tanto exploradores éticos como expertos médicos y profesionales de enfermería para situarnos adecuadamente y de manera más humana en el campo de la atención médica, de la problemática de los enfermos terminales, de los cuidados paliativos, del derecho a una muerte digna. Una reflexión conjunta y conjuntada de todos es el camino de futuro que pueda realizar la defensa de la vida humana y vislumbrar la actuación moral adecuada.

Sin embargo, los criterios concretos de la ética no se dan a priori. Hay una historicidad de la ética, es decir una emergencia progresiva de las normas y en consecuencia una verdadera creatividad axiológica. La intervención de la ciencia y de la tecnología en el ámbito ético acentúa con más fuerza esta situación. El progreso de la ciencia y de la tecnología ha hecho emerger muchos problemas éticos nuevos que demandan un juicio ético. Para determinarlo vemos que no basta con referirse a la tradición o con deducir consecuencias nuevas de principios conocidos. Es necesaria una auténtica *invención ética*.

El hombre, por el hecho de poseer una voluntad libre, tiene un objetivo ético constitutivo que es en definitiva el objetivo de su propia realización, de la realización de su esencia. Sin embargo, el contenido concreto de esta esencia no está determinado y la idea de autonomía es sólo una idea formal. Sólo a través del encuentro concreto con las cosas o con los otros y a través de los desafíos y opciones que plantean las nuevas situaciones puede el hombre actualmente descubrir lo que significa verdaderamente el objetivo ético, descifrar su propio contenido. La figura del hombre no está acabada, no está hecha, sino que es precisamente en la acción donde se da forma y se descubre poco a poco a sí misma.

11

ÉTICA, MORAL Y RELIGIÓN EN LA ENSEÑANZA

Frente al enorme despliegue de la racionalidad instrumental, tecnológica, «científica», que domina, invade y coloniza la existencia humana, quisiera reivindicar la necesidad de activar la reflexión filosófica: plantearnos el sentido y las finalidades de nuestra existencia y de nuestro actuar. Hoy es más necesaria que nunca, o tan necesaria como siempre, la reflexión sobre las finalidades de la vida humana. El propósito no es negar el progreso y el desarrollo de la racionalidad científico-tecnológica, sino más bien situar, articular y orientar esta racionalidad científica en el seno de una *racionalidad amplia* que se pregunte por las finalidades de la vida humana y no atienda sólo a los medios e instrumentos para realizar finalidades ya dadas, supuestas o impuestas sin más.

Con este objetivo me parece sugerente recordar las reflexiones de Walter Benjamin, quien ya en los años 30 y 40 del siglo pasado puso en entredicho la concepción ingenua del constante progreso de nuestras sociedades hacia mayores cotas de civilización (progresismo a la violeta), y la utilización desenfrenada y acrítica de la racionalidad científico-tecnológica. Ante la situación de una civilización en la que domina esta racionalidad, la revolución necesaria no consiste, como muchas veces se ha proclamado con denuedo, en la marcha acelerada y cada vez más potente y firme de un tren lanzado a toda máquina, cuanto en el freno que se aplica a ese mismo tren que corre el riesgo de desbocarse totalmente. Un tren lanzado a la carrera de encontrar nuevos instrumentos de avance y dinamismo, pero muchas veces ciego para reflexionar sobre las finalidades de ese viaje. Por eso es necesario, y además urgente, para la vida de los individuos y de las sociedades activar la reflexión ética sobre el actuar

humano, sobre los principios básicos que deben sustentar la acción humana, sobre la fundamentación y justificación de dichos principios. Y por eso es necesario también que la ética aparezca en la enseñanza, porque es la manera de que puedan formarse personas con criterio y responsabilidad respecto a su actuar personal, social y profesional.

1. **Moral, ética y moral cívica**

Históricamente la ética apareció en la enseñanza, en los planes de bachillerato, como una *disciplina alternativa*, competidora de la religión, una especie de «moral para increyentes», pero sin serlo realmente. Se razonaba más o menos así: ya que hay gente que no quiere una enseñanza religiosa de ningún tipo y un sistema de libertades públicas debe garantizar y respetar la libertad de conciencia a todos los niveles, organicemos una disciplina que pueda ser alternativa a la enseñanza de la religión (fundamentalmente la religión católica). Como además no se quería que esta disciplina se confundiera con una moral determinada, del tipo que fuera, se le bautizó con el pomposo título de ética, sin percatarse de que *la ética es en sentido estricto filosofía moral*, reflexión filosófica sobre la moral. Y en realidad no se explicaba filosofía moral (¿cómo se iba a hacer esto?), sino una moral cívica o una moral «democrática» o bien se trataban temas concretos de moral de una manera «objetiva», sin ser consciente de que toda propuesta moral tiene sus presupuestos, sus visiones antropológicas previas y subterráneas, sus condicionamientos, que con frecuencia no son sometidos a reflexión y consiguen pasar de matute planteamientos insuficientemente justificados.

Hay que tenerlo claro. El paso de la moral a la ética no implica pasar de una moral determinada a una especie de eclecticismo moral, ni tampoco pasar hegelianamente a la moral ya expresada en las instituciones: la ética no es una moral institucional. Por el contrario, el tránsito de la moral a la ética implica un cambio de *nivel reflexivo*, el paso de una reflexión que dirige la acción de *modo inmediato* a una reflexión filosófica, que sólo de *forma mediata* puede orientar el obrar; y además puede y debe hacerlo. A caballo entre la presunta «neutralidad axiológica» del científico y el compromiso del moralista por un ideal de hombre

determinado, la ética, como teoría filosófica de la acción, tiene una tarea especifica que cumplir.

En principio, la ética da cuenta de un hecho peculiar e irreductible a otros: el hecho de que nuestra existencia humana resulta incomprensible si eliminamos esa dimensión humana que denominamos moral. La moral puede expresarse a través de normas, acciones, valores, preferencias o estructuras, pero resulta indudable que suprimir o reducir la moral a otros fenómenos supone mutilar la comprensión de la realidad humana. Y no será porque filósofos y científicos de todos los tiempos y colores no hayan intentado empecinadamente dar cuenta de lo moral desde la biología, la psicología, la sociología o la economía; cualquier ciencia que empieza a cobrar cierto prestigio pretende absorber en sus métodos el hecho de la moralidad. Sin embargo, los reiterados fracasos de tales intentos indican claramente que «lo moral no se rinde», sino que vuelve reiteradamente por sus fueros del modo más insospechado. Por consiguiente la ética, a diferencia de la moral, tiene que ocuparse de lo moral en su especificidad, sin limitarse a una moral determinada. Pero, frente a las ciencias empírico-analíticas, e incluso frente a las ciencias comprensivas que repudian todo criterio de validez, tiene que *dar razón filosófica* de la moral: como reflexión filosófica se ve obligada a justificar teóricamente por qué hay moral y por qué debe haberla, o bien confesar de manera impotente que no hay razón alguna para que la haya.

Pero además, si es fundamental ese primer momento que trata de detectar los caracteres específicos del fenómeno universal de la moralidad, un segundo momento de distanciamiento y elaboración filosófica nos sitúa en el ámbito de los argumentos que pueden ser universalmente aceptados a la hora de justificar principios morales. Naturalmente, nadie puede pretender que tales argumentos se manejen en la vida cotidiana como moneda corriente para influir en las decisiones diarias: ni la lectura de *El Capital* de Marx ni la de la *Crítica de la razón práctica* de Kant impulsarán probablemente a un obrero a sumarse a una huelga o a actuar como esquirol, aunque sí lo podrán hacer las perspectivas morales que ellos abrieron y han pasado al acervo cultural de nuestras sociedades. Es verdad que en el mundo de la vida son las preferencias, las tradiciones, los modelos que inspiran confianza o las instituciones fácticas quienes mueven la actuación humana, y sólo en contadas ocasiones una reflexión explícitamente argu-

mentada dirige el obrar. Pero, si en los asuntos morales el mundo de la vida ostenta el primado sustancial, no es menos cierto que se necesita algo más: la reflexión. Únicamente un distanciamiento con respecto al mundo cotidiano, destinado a construir una fundamentación serena y argumentada de los principios morales que inspiran sus acción, permite a los hombres a la larga adueñarse de sí mismos, superar esa voluntad del esclavo que, según Hegel, «no se sabe aún como libre y es por eso una voluntad desprovista de voluntad».[1] El quehacer ético consiste, pues, en *acoger el mundo moral en su especificidad y en dar reflexivamente razón de él*, con objeto de que los hombres crezcan en saber acerca de sí mismos y del sentido de sus acciones, y, por tanto, en libertad. Semejante tarea no tiene una incidencia inmediata en la vida cotidiana, pero sí posee ese poder esclarecedor, propio de la filosofía, que es insustituible en el camino hacia la libertad. Se ofrece una perspectiva, que orienta la acción humana, aunque esta perspectiva no dé todas las claves para dirigir esa acción.

Distingamos, entonces, ética de moral, pero distingamos también ética de moral cívica. La moral cívica no es estrictamente ética filosófica, aunque tenga muchos puntos de contacto con ésta. Resultan muy clarificadoras estas reflexiones de Adela Cortina: «Tiene pleno sentido que una sociedad democrática y pluralista no desee inculcar a sus jóvenes una imagen de hombre admitida como ideal sólo por alguno de los grupos que la componen, pero que tampoco renuncie a transmitirles actitudes sin las que es imposible la convivencia democrática. Sin embargo, la solución no consiste en cambiar el rótulo de "moral" por el de "ética" en la asignatura correspondiente, sino en explicitar los *mínimos morales* que una sociedad democrática debe transmitir, porque hemos aprendido al hilo de la historia que son principios, valores, actitudes, y hábitos a los que no podemos renunciar sin renunciar a la vez a la propia humanidad».[2] Por eso, tiene que quedar muy claro que una *moral cívica* no es una disciplina alternativa a la disciplina de religión, sino que *tendría que ser una disciplina recorrida por todos los ciudadanos*, creyentes e increyentes, que componen una sociedad que se define y quiere ser auténtica y plenamente democrática y pluralista.

---

1. Hegel, G.W.F., *Principios de filosofía del derecho*, Buenos Aires, 1975, p. 61.
2. Cortina, A., *Ética mínima*, Madrid, Tecnos, 1992, p. 28.

En este sentido comparto la perspectiva de esta pensadora cuando plantea la moral cívica como una *moral de mínimos, que comporte unos mínimos normativos*.[3] Esta moral de mínimos propone los mínimos normativos compartidos por los miembros de una sociedad democrática y pluralista. Mínimos que se concretan en las libertades socio-políticas, en los derechos económicos, sociales y culturales que deben ser garantizados a todas las personas y a todos los grupos. Desde estos mínimos morales compartidos, cada cual tiene plena libertad para plantear sus morales de máximos (todo el abanico de planteamientos morales derivados de sus perspectivas antropológicas y de lo que entiendan como pleno sentido de la existencia humana) con dos condiciones que resultan también dos exigencias en el ámbito público: el respeto mutuo y la discusión pública. Y desde aquí los miembros de una sociedad pueden tomar decisiones morales compartidas en cuestiones de ética aplicada en numerosos ámbitos de la conducta humana.

Si históricamente la ética surge como alternativa a la enseñanza de la religión, lo hizo precisamente frente a una imposición histórica agobiante de la enseñanza de la fe católica y de su «moral» en la época franquista española. Pero creo que no acertó en su ubicación. Si era moral cívica, debía ser una *materia obligatoria para todos* que tuviera un lugar bien preciso en el ordenamiento escolar. Si era ética, es decir reflexión filosófica moral, debía ser incluida en los planes de estudio de la filosofía en el bachillerato. De ahí que posteriormente se pensara eliminar la «ética» de los planes de estudio, por lo que actualmente está incluida en el último año de la ESO como asignatura para todos (ya no en competencia con la religión) bajo el título *La vida moral y la reflexión ética*. El programa incluye tanto el tratamiento de problemas morales concretos como temas de ética, es decir, de filosofía moral. En rigor, actualmente no hay dilema teórico entre enseñanza religiosa y ética, por más que pueda haber tensiones y diferencias de planteamientos entre determinadas propuestas morales y determinadas propuestas de las confesiones religiosas.

Por consiguiente actualmente la moral cívica aparece en la enseñanza académica y tiene un lugar dentro de los planes de

3. Ver Cortina, A., «Moral cívica como "ética de mínimos"», en *Herria 2000 Eliza*, n.º 146, 1996, pp. 34-37.

estudio al final de la ESO o puede ser tratada con relativa significación en lo que se denominan temas transversales.[4] Pero a esta disciplina se le debe llamar moral cívica y no otra cosa. La propia Administración en su proyecto de Reforma Educativa señalaba esto en un Documento que tuvo gran importancia: «nuestra sociedad pide al Sistema Educativo en definitiva que no se limite a transmitir conocimientos, sino que se convierta en una escuela de ciudadanía y de actitudes éticamente valiosas, que forme personas capaces de vivir y convivir en sociedad y que sepan a qué atenerse y cómo conducirse».[5] Actualmente en el anteproyecto de reforma educativa de la enseñanza secundaria se ha querido introducir la materia de Educación para la ciudadanía en los estudios de bachillerato pero en su primer anteproyecto eliminaba cursos de Filosofía para introducir esta enseñanza. Desvestir un santo para vestir a otro. Tras muchas protestas de los filósofos parece que la enseñanza de la filosofía no va a sufrir menoscabo en el bachillerato (esperemos que así sea) y que la Educación para la ciudadanía sea organizada sin atentar contra el espacio de la Filosofía en la enseñanza.

Lo lógico, piensa uno, lo *alternativo* a la enseñanza de la religión en la escuela, hubiera sido la enseñanza de planteamientos ateos o agnósticos, bien en escuelas privadas con esas orientaciones o bien en el campo de la enseñanza pública para cuantos alumnos lo quisieran. Sería interesante ver también una red privada de enseñanza agnóstica o atea, para clarificar el panorama ideológico, como existen los colegios privados religiosos o de otro tipo. O ver a enseñantes agnósticos o ateos impartiendo sus planteamientos en la escuela pública para cuantos alumnos quisieran libremente seguir estos cursos. Quizás esto sería una de las muestras reales de una organización social y política radi-

---

4. Una reflexión sugerente sobre los temas transversales en la enseñanza puede verse en Agustín Gil, *Para salir del laberinto. Por una concepción compleja de la transversalidad*, Manuscrito, 1996, 14 p. En él podemos leer en consonancia y en continuidad con lo que planteo: «Hemos de aceptar el reto de lo que supone una educación integral que plantee como meta última el ayudar a conseguir un alumnado autónomo, crítico y solidario [...] El sistema educativo no sólo debe ser la instancia donde se interprete y recree la cultura de una forma crítica, sino que puede ser también un ámbito donde se potencie el cambio social» (p. 11).

5. Documento sobre Centros Educativos y Calidad de la Enseñanza del año 1994.

calmente democrática. Porque en estricta lógica la alternativa a la religión no es la ética, sino el ateísmo, el agnosticisno o las posturas a-religiosas. Esto es lo que parece más lógico. Otra cuestión diferente es que haya discrepancias y diferencias entre concepciones morales derivadas de planteamientos religiosos y otro tipo de morales no religiosas. Pero con ello entramos en otro aspecto que no vamos a abordar aquí.

2. **Religión y enseñanza**

Acerquémonos ahora a otro componente de la cuestión: la religión. En primer lugar yo señalaría que la religión es un fenómeno humano de larga tradición, de hondas raíces y de amplia extensión que debiera ser tratado como tal fenómeno humano importante dentro de la formación escolar de los alumnos. La religión en sus variadas manifestaciones ha configurado históricamente la vida de muchos individuos y sociedades (con todas sus luces y sombras evidentemente) desde tiempos inmemoriales. Desconocer este fenómeno humano y sus diversas manifestaciones supone desconocer una faceta humana importante, aun en el caso de aquellos que no tengan ninguna «simpatía» por la religión o tengan un juicio negativo sobre su verdad, su validez y su valor para la existencia humana. Por eso pienso que en los planes de estudios deberían aparecer materias que pudiera informar y ofrecer conocimientos y valoraciones sobre el hecho y el fenómeno religioso. Por ejemplo, una historia de las diferentes religiones con sus claves diferenciales más significativas (las más importantes quizás, tampoco se trata de que sea una enciclopedia exhaustiva) y una historia del cristianismo con sus contenidos, sus aportaciones culturales, su significación histórica, sus propuestas de sentido, etc.

Creo que esto puede ser patrimonio de todos, independientemente de la valoración que cada uno tenga del fenómeno religioso, y permite precisamente tener una opinión más «objetiva» y profunda de la religión. Sé que no es fácil, dada la gran carga ideológica y emotiva que encierran las diferentes concepciones sobre lo religioso, pero habría que preguntarse: ¿no debe servir la enseñanza para educar en el conocimiento «objetivo» y en la profundización de los fenómenos humanos y en el descubrimien-

to de los valores existentes en la amplia realidad cultural de la humanidad? Se podrían dar muchas razones para fundamentar esto. Citaría en apoyo de este planteamiento las palabras de un filósofo, Eugenio Trías, que ante la pregunta de a dónde nos puede conducir el nihilismo materialista actualmente existente responde: «Deja un vacío ante los problemas principales, como el de la muerte, el sentido de la vida, la existencia, el dolor o el placer. Las realidades existenciales necesitan un marco de sentido. Y éste sólo lo puede dar el arte, la poesía, la literatura, una cierta forma de religiosidad ilustrada o reflexiva, el pensamiento filosófico y la ciencia y la técnica si están orientadas. Cuando ciencia y ética carecen de horizonte ético producen un empobrecimiento general de la experiencia».[6] Tanta machacona insistencia en la enseñanza «científica» y técnica, tanta funcionalización de la enseñanza pueden cegar al hombre para los problemas del sentido de la existencia y arruinar su savia vital. Y en lo relativo a propuestas de sentido la religión tiene cosas que decir y aportar, así como la filosofía y otras formas de conocimiento.

Otra cuestión diferente es la enseñanza de la religión católica o de otras confesiones cristianas o de otras religiones dentro del marco escolar. El derecho a la libertad de religión como derecho universal en nuestra sociedad que puede ser ejercido por todas las confesiones religiosas, ¿implica automáticamente la enseñanza de la religión dentro del marco escolar? Ante esto pueden darse dos posibilidades, que habría que analizar y discutir mucho más seriamente y sin prejuicios de lo que se ha hecho hasta ahora, más allá de ciertos planteamientos eclesiásticos conservadores de exigencia de cumplimiento del Concordato o de ciertos tics ideológicos bastante teñidos de «laicismo» (que no laicos). Por una parte ciertos dirigentes religiosos parecen

6. Ver entrevista a Eugenio Trías en el periódico *El Mundo*, 30 de enero de 1997, p. 55. No me resisto a traer una cita de su libro *La Edad del espíritu*, Barcelona, Destino, 1994, pp. 678-680: «El testigo y lo sagrado deberían, en este último eón del ciclo espiritual, adecuarse en su condición de *conjunción simbólica* plenamente espiritualizada. Las dos partes del espíritu, manifiesta y trascendente, racional y simbólica, serían, pues, conjugadas en una auténtica *concordantia oppositorum* [...] Propongo, pues, en este libro una *edad del espíritu* como horizonte de nuestra existencia (personal y colectiva) en la que razón y simbolismo puedan articularse y conjuntarse. En esa conjunción se formaría lo que aquí llamo espíritu».

pedir una presencia de la religión en la enseñanza amparándose en un Concordato que privilegia de manera sibilina la enseñanza católica frente a las de otras iglesias o religiones. En definitiva temen el establecimiento de una real libertad religiosa. Por otro lado da la impresión que algunos intelectuales de izquierda han proyectado su ímpetu revolucionario en la lucha contra la religión y en otros temas culturales, dada su imposibilidad de transformar la realidad socio-económica. Con ello caerían en el peligro señalado por Marx de hacer crítica teórica, en lugar de modificar la praxis humana.

Analicemos las dos posibilidades indicadas. Una sería la posición de aquellos que piensan que la enseñanza de la religión y la transmisión de los contenidos religiosos debe darse dentro de las comunidades religiosas a las que se pertenezca, con lo que no habría ninguna línea escolar de enseñanza religiosa confesional, aunque sí las disciplinas que he mencionado anteriormente o alguna más para conocimiento de todos. A primera vista parece un planteamiento sugerente, en cuanto despojaría a toda confesión de sus apoyos «mundanos» (uno de ellos el de la enseñanza) para seguir manteniéndose y la convertiría en una opción mucho más libre. El problema es que quizás este planteamiento encierra un postulado laicista, que no laico, que reduce lo religioso al ámbito privado, al ámbito de las conciencias y no permite de hecho que lo religioso sea enseñado en público, debatido, aceptado o rechazado en la arena pública de la enseñanza. Y hablo del derecho igual de todas las confesiones religiosas, por supuesto. Todas las religiones tienen una pretensión de universalidad, piensan que son válidas para todo el mundo (como los planteamientos ateos o agnósticos o cualquier propuesta moral; si se plantean es porque quien lo hace, cree que es lo mejor para todos). Otra cuestión es que estos planteamientos religiosos se impongan de manera coercitiva, por la fuerza o por la exclusión legal y autoritaria de otros planteamientos, en lugar de que se expongan y convenzan de manera libre.

Otros opinan que la enseñanza religiosa debe incluirse en los planes académicos, de manera libre evidentemente, ya que la dimensión religiosa es una dimensión de la persona humana que hay que desarrollar como otras muchas. Y no bastaría con la enseñanza mínima indicada anteriormente. Las iglesias tendrían el derecho de ofrecer su enseñanza religiosa a los que lo

quisieran. Si se quiere que esto sea efectivo y real, la enseñanza religiosa debe incluirse de hecho en la programación escolar de una manera digna y adecuada, no de manera un tanto marginal y a malas horas como sucede a partir de la última reforma. De acuerdo con la libertad de religión habría que dar oportunidades reales a todas las confesiones religiosas, siguiendo el deseo libre de padres e hijos. La razón es que la religión encierra una visión del mundo y del hombre que da sentido a la vida humana y conlleva unas actitudes y comportamientos. La religión es mucho más que un conjunto de ritos y comporta una serie de elementos teóricos y prácticos, conocimientos, actitudes y pautas morales que hay que conocer y desarrollar con cierta profundidad. Guardando un estricto respeto a la libertad de las conciencias, de modo que esta enseñanza pueda ser totalmente libre y no sea impuesta a nadie, la enseñanza religiosa puede tener un lugar en los planes de estudio.

Creo que es necesario debatir más en profundidad y más abiertamente sobre estas dos posiciones, aunque mucho me temo que no se haga, como ha sucedido constantemente en otras muchas cuestiones, y más bien se llegue a compromisos y componendas entre las diferentes fuerzas de presión que están en liza, arrebatándonos la posibilidad de un debate más racional y participativo. Y esto, llegar a compromisos y componendas, sería muestra de un sistema democrático que tiene límites y déficits, que es capaz de articular pactos y acuerdos de hecho, pero no acuerdos racionales. Y necesitamos acuerdos racionales, que puedan ampliar las libertades públicas y sean duraderos en el tiempo.

3. **Ética, moral y enseñanza universitaria**

Si analizamos el conjunto de la enseñanza universitaria, advierto un claro déficit de reflexión ética que convendría corregir. Hay ciertas titulaciones que incluyen en sus planes de estudios una ética profesional o una deontología: medicina, trabajo social, enfermería. Pero en otras muchas titulaciones no hay nada de esto. Y podríamos preguntarnos: ¿no hay una responsabilidad moral de los científicos de todo tipo, de los ingenieros y economistas, de cualquier actividad profesional, que es consustancial a su propia profesión? Incluso habría que ir más allá: ¿no tiene un

ciudadano derechos y deberes cívicos que deberían guiar sus planteamientos y sus acciones? Si toda actividad humana debe estar regida por principios morales, porque el hombre no puede escapar en sus acciones de la dimensión moral, resulta mutilador, cuando no tergiversador, separar la profesión de la dimensión moral.

Curiosamente la tendencia dominante en nuestras sociedades ha orillado con frecuencia la dimensión ética al ámbito personal, quedando el espacio público dominado por la racionalidad instrumental, que acapara el campo de la racionalidad «científica». El cientifismo, como ideología, ha dominado bastantes planteamientos intelectuales. Sólo es racional lo científico, lo «objetivo», por lo tanto sólo esto es verdadero. De tal manera ha ampliado su dominio el conocimiento científico, dada su gran utilidad humana y social, que ha acabado por desplazar el campo de la práctica humana, de la moral, de la razón práctica, al ámbito de lo irracional: lo sentimental, lo subjetivo, lo decidido por cada cual. Con ello el campo de la práctica, de la moral, no entra en el campo del saber, del conocimiento, de lo racional. Y no hay manera, en consecuencia, de que se puedan establecer principios morales justificados, fundamentados, racionales.[7] Lo moral no sería racional. Este proceso fue definido y hasta «canonizado» por el sociólogo Max Weber, pero no sólo como un hecho histórico fundamental de la evolución de nuestras sociedades (lo cual resulta bastante objetivo y evidente como análisis sociológico empírico), sino como una *ley histórica* irreversible por la que pasan (*y deben pasar*) todas las sociedades en su desarrollo. En el campo de la economía y de la administración funciona la racionalidad instrumental (científico-técnica) y en el campo de la moral se da un «politeísmo de valores». ¿Por qué? Porque las grandes cosmovisiones religiosas y metafísicas han caído en descrédito. Con lo cual en el campo de la moral se señala la existencia de un pluralismo de perspectivas, pero se afirma dogmáticamente, lo cual es grave, que resulta imposible ponernos de acuerdo de manera *racional* (aunque sí se pueda hacerlo de hecho) sobre principios y valores comunes morales.

Esto afecta directamente al ámbito de las profesiones. Las actividades profesionales se rigen cada vez más por su dinámica

7. Esto ha sido puesto de manifiesto y contestado por los filósofos Karl-Otto Apel y Jürgen Habermas.

de efectividad instrumental y, por lo tanto, menos por criterios morales. Sin embargo, hay un fenómeno curioso, como indicamos antes. Todavía hay profesiones que mantienen códigos deontológicos, códigos de conducta y que además les parecen necesarios: médicos, enfermeras, trabajadores sociales, abogados... Como trabajan con dimensiones humanas muy sensibles (la vida y la salud, la marginación, la legalidad y la justicia), parece adecuado que así lo hagan. Pero yo me pregunto: ¿no sería más adecuado pensar que todas las profesiones deben estar en consonancia con criterios morales adecuados, es decir, que todas encierran una dimensión ética inmanente y constitutiva?

En nuestra sociedad las actividades productivas parecen curiosamente (y falazmente) quedar al margen de la dimensión moral que encierran, porque «se decreta» dogmáticamente que esos ámbitos no tienen apenas que ver con la moral. Y no debería ser así. Las diferentes y múltiples actividades productivas no deberían ser sólo el lugar de actividades lucrativas, ya que se trata de actividades humanas que satisfacen necesidades humanas. Y toda actividad humana posee una resonancia ética. Cualquier actividad humana productiva o empresarial (de bienes de alimentación, de vivienda, de bienes de equipo, de tecnologías de punta) o científica *debería servir*, subrayo, para satisfacer necesidades humanas. Yo no voy a dar «recetas» morales en este campo, pero pienso que deberíamos reflexionar con hondura y profundidad en esta cuestión. Diré algo de dos campos concretos: la organización económica y la actividad científica.

Cualquiera que tenga unos conocimientos económicos elementales sabe que se afirma con profusión y machaconería, como si fuera lo lógico y lo normal, que no se puede salir de la lógica del mercado, de la ley de la oferta y la demanda, de la organización económica capitalista. Ante esta afirmación, hay que responder con varios argumentos. En primer lugar, es necesario señalar que el sistema económico capitalista no ha existido siempre. Ha habido otros modos de organización económica a lo largo de la historia, aunque hayan sido con harta frecuencia peores. En segundo lugar, es preciso reseñar la existencia de modos de producción alternativos, que han planteado un modelo de planificación social y política de la economía. Pensemos en la organización económica socialista que degeneró en un socialismo burocrático en los países del este de Europa, pero que se mantie-

ne en otras latitudes del mundo y que busca, aunque sea en situación minoritaria, llegar a reconfigurar la economía-mundo. Por último, numerosos análisis económicos muestran que no es cierto que exista libertad pura de mercado. En la realidad de la economía-mundo existe proteccionismo por parte de las grandes potencias económicas de los accesos a sus mercados, existe proteccionismo y subvención para sus producciones agrícolas internas, o existe el enorme poder de las grandes corporaciones industriales y financieras sobre la dinámica del mercado. En definitiva, hay países dominantes y países dependientes o dominados. Por consiguiente, cuando nos encontramos con la realidad de un mundo cada vez más desigual e injustamente estructurado, con un Norte dominante y un Sur dependiente, no podemos dejar de desear que se estructure un nuevo orden económico mundial, que organice las actividades económicas de otra manera más justa y solidaria para todos los habitantes del planeta.

En el campo de la actividad científica deberíamos introducir el mismo chispazo reflexivo: ¿dónde se originan las actividades científicas?, ¿para qué sirven?, ¿al servicio de qué finalidades están programadas? Un científico sería un iluso con orejeras, si no reflexionara al servicio de qué finalidades humanas está orientada su actividad. No puede esconderse tras una ficticia división de papeles. Yo sólo investigo, otros emplean las investigaciones para tal o cual finalidad, en la que no tengo nada que ver. Cuando sabemos que en Estados Unidos la mitad de los científicos trabajan en lo que se denomina «complejo militar-industrial», no podemos ser ingenuos. Y no pueden ser ingenuos los científicos. Tienen una responsabilidad social y personal inexcusable de la lógica y de los resultados de sus investigaciones.

Quizás debiéramos pensar a fondo una realidad humana inexorable. Cuando nuestras actividades profesionales se alejan más y más de la vida concreta de las personas, podemos perder la entraña humana de lo que hacemos y nuestro sentido de la responsabilidad. Cuando dejamos de ver el rostro concreto de los otros, los otros dejan de cuestionarnos en sus necesidades, inquietudes y esperanzas. Se pierde savia humana y entraña humana. Y podemos caer fácilmente en la irresponsabilidad, en el sálvese quien pueda, en el cinismo o en frivolidad. Por eso sería extraordinariamente importante y decisivo que en nuestras Facultades hubiera un espacio académico para la reflexión

ética sobre las cuestiones morales involucradas en cada disciplina científica en concreto y sobre la responsabilidad de los profesionales en el desempeño adecuado de su profesión. No creo que esto sea algo exterior a las disciplinas académicas, sino una profundización en las resonancias y en las encrucijadas morales inherentes a cualquier disciplina científica.

Como ha puesto de manifiesto Xavier Zubiri, los animales tienen un comportamiento *ajustado* de manera biológica instintiva a su medio, a sus estímulos físico-biológicos. Los hombres, sin embargo, no están ajustados, deben *ajustar* sus acciones a la realidad que se les presenta en *libertad*. En consecuencia deben elegir qué hacer y cómo hacerlo. Y elegir supone que hay que plantearse qué normas morales deben ser aceptadas como válidas para regular la existencia humana y la convivencia entre los humanos. Y eso quiere decir que hay que *preferir* unas normas a otras, porque se nos muestran más justas y más valiosas para la convivencia humana. Con ello entramos en la lógica de dar razones para elegir, en la lógica de la argumentación para fundamentar normas morales. Las normas no pueden ser impuestas por ningún poder coercitivo del tipo que sea, no cabe más alternativa que el que sean *fundamentadas argumentativamente* en el seno de la intersubjetividad humana.

Por eso la reflexión filosófica nos incita a movilizar nuestro dinamismo moral, a no apagarlo cuando entramos en nuestros despachos, actividades y profesiones, sino a impulsarlo constantemente en nuestras acciones. Kant ya afirmó que el propósito de su reflexión ética no consistía en aportar más criterios morales, más reglas morales, sino en reflexionar de manera crítica sobre los fundamentos de validez de las concepciones morales para establecer criterios adecuados de fundamentación de los principios morales para que pudieran ser universalmente compartidos. La reflexión ética crítica puede señalar como perspectiva fundamental de la acción humana un principio ético que puede ser racionalmente justificado y coherentemente fundamentado. Este principio sería la máxima moral del respeto absoluto e incondicionado de todas las personas, de la promoción de todas las libertades humanas de todas las personas.

12

LIBERTAD Y SEGURIDAD. ¿UN BINOMIO INCOMPATIBLE?

> La libertad, en la medida en que puede coexistir con la libertad de cualquier otro según una ley universal, es este derecho único, originario, que corresponde a todo hombre en virtud de su humanidad.
>
> IMMANUEL KANT

A lo largo de la historia de la reflexión filosófica y del pensamiento político estos dos conceptos, libertad y seguridad, han mantenido con frecuencia una relación tensional, cuando no un enfrentamiento abierto y casi diríamos a muerte. Con gran asiduidad las autoridades sociales, políticas y religiosas han primado la búsqueda de la «seguridad» y del «orden establecido» de las sociedades antes que promover el desarrollo de las libertades humanas. Por esta razón la lucha por la libertad siempre ha sido una lucha tenaz y constante, con connotaciones sociales, políticas y religiosas, que ha buscado la extensión, la ampliación y el desarrollo de las libertades humanas. Incluso habría que decir más. Una de las claves fundamentales de comprensión de la historia humana y de su desarrollo lo constituye precisamente el constante y persistente empeño por hacer avanzar la libertad efectiva en todos los ámbitos de la existencia humana, en el campo del pensamiento, de la política, del orden económico, de las relaciones sociales, del entramado jurídico...

1. **Existencia humana, mundo y situación**

Ya desde el nacimiento de la filosofía en el mundo griego se abre una perspectiva de reflexión que no se contenta con la realidad aparente e inmediata y con las concepciones que están es-

tablecidas, sino que intenta desvelar las claves profundas de la existencia del mundo y del hombre. La libertad frente a lo «evidente», frente a lo que existe sin más, frente a lo naturalmente aceptado, es el dinamismo constitutivo de un pensamiento que se interroga, que se cuestiona, que busca respuestas más sólidas y fundadas, que criba las verdades aparentemente sólidas a primera vista para embarcarse en la búsqueda incesante de verdaderas más altas o más profundas. «Si la filosofía puede ser "útil" en nuestro presente, no lo será quizás más que en la medida en que es capaz de proponer una perspectiva a partir de la cual el presente puede ser juzgado y se puedan abrir otros caminos. [...] La presencia de la filosofía en la ciudad es sin duda el esfuerzo de clarificación que intenta discernir, dentro mismo de la actualidad de las prácticas, el camino secreto del sentido. Pero, al mismo tiempo es el esfuerzo por pensar las condiciones que deben permitir a la existencia habitar el mundo en verdad.»[1] Podríamos decir que el dinamismo de la libertad es el núcleo de la reflexión, del pensamiento.

Pero incluso tendríamos que apuntar y señalar a una realidad más fundamental. La libertad no es sólo un rasgo fundamental de la actividad reflexiva humana; es también el dinamismo de la propia existencia humana, si se la considera en la totalidad unitaria de todas sus dimensiones. La libertad remite la acción humana al campo de la temporalidad humana y al campo de la historia. La libertad tiene una dimensión espacio-temporal intrínsecamente constitutiva. La libertad se hace y se «deshace» en la historia humana. Nunca hay que olvidar (sería trágico) que el ser humano es radicalmente un ser histórico, con su pasado, su presente y su futuro como dimensiones estructurales y unitarias de su misma existencia.

Esta característica histórica, con su triple dimensión constitutiva, ha sido puesta de manifiesto por la corriente fenomenológica, y en especial por los análisis de Martin Heidegger en su primera época. La «pertenencia» (*Befindichkeit*) a una situación, a las tradiciones, a una historia, constituye un rasgo de la finitud histórica del ser humano y ella es tan original y esencialmente constitutiva del ser humano como el hecho de que este ser-ahí

1. Ladrière, J., *Le temps du possible*, París-Leuven, Ed. Peeters, 2004, pp. 15-16.

(*Da-sein*), este ser humano, está siempre proyectado hacia sus posibilidades futuras. Para Heidegger los dos momentos del «ser-situado» («ser-yecto» en traducción de José Gaos) (*Geworfenheit*) y del «pro-yecto» (*Entwurf*) deben ser pensados en íntima relación, en mutua imbricación. La existencia humana que se pro-yecta hacia su «poder ser futuro» es un ser que desde siempre «ha sido». El ser-ahí (la existencia humana) es un *pro-yecto situado* (*yecto*) lo que significa que es un pro-yecto finito. La hermenéutica de la facticidad es una hermenéutica de la situación y de la finitud. El ser-ahí encuentra como un presupuesto infranqueable todo lo que, al mismo tiempo, limita pero hace posible su proyecto.

Avanzando en estas fructíferas perspectivas fenomenológicas, hay que considerar al hombre como un ser-en-el-mundo o dicho de otra manera como un *ser* «*mundano*». El mundo no es en un estricto análisis una realidad exterior que está junto al hombre o que se encuentra más allá de él, sino que forma parte constitutiva de la existencia humana. Puesto que el hombre constitutivamente es pro-yecto, el mundo no es de manera originaria y primaria una realidad que haya que contemplar, sino un conjunto de «instrumentos» para el hombre, un conjunto de utensilios, de cosas que hay que emplear, al alcance de la mano, y no un conjunto de cosas que haya que contemplar. La existencia humana es fundamentalmente «poder ser», pro-yecto, trascendencia hacia el mundo: estar en el mundo significa originariamente convertir el mundo en proyecto de las acciones y de las actitudes posibles del hombre. La trascendencia instituye el proyecto o el bosquejo de un mundo; es un acto de libertad, más aún, para Heidegger consiste en la libertad misma. Sin embargo, aunque es cierto que todo proyecto está radicado en un acto de libertad, también es verdad que cada proyecto limita de manera inmediata al hombre, quien se encuentra en dependencia de las necesidades y limitado por el conjunto de instrumentos constituidos por el mundo. Ser en el mundo o estar en el mundo, por consiguiente, quiere decir que el hombre manifiesta cuidado por las cosas necesarias para sus proyectos, se relaciona con una realidad-utensilio, medio necesario para la realización de su vida y para sus acciones.

Puesto que el «ser-ahí» (la existencia humana) es constitutivamente pro-yecto, el mundo existe como conjunto de cosas uti-

lizables: el mundo llega a ser gracias a su ser utilizable. El «ser» de las cosas equivale a su «ser utilizadas por el hombre». El hombre, en consecuencia, no es un espectador en el gran teatro del mundo: el hombre está en el mundo, implicado en él y en sus vicisitudes. Al transformar el mundo, se forma y se transforma a sí mismo. La actitud teórica y contemplativa del espectador desinteresado (sobre la cual Husserl había insistido tanto, como en general toda la tradición filosófica occidental) sólo es uno de los aspectos de la utilizabilidad de las cosas, que representa una realidad más amplia y general. Las cosas siempre son instrumentos: si es preciso, serán consideradas como instrumentos que satisfacen un placer estético, pero en caso necesario podrán ser vistas objetivamente, científicamente, sobre el trasfondo de un proyecto total. El hombre entiende una cosa o una realidad, cuando sabe qué hacer de ella, al igual que se entiende a sí mismo cuando sabe qué puede hacer de sí mismo, cuando sabe qué puede ser.

Si el ser-en-el-mundo (*in der Welt sein*) es un «existencial» (o existenciario), una estructura fundamental de la existencia humana, también lo es el ser-con-los-otros (*mit-sein*). No hay un sujeto sin mundo, como tampoco es concebible «un yo aislado sin los otros». En el quinto apartado de su libro *Meditaciones cartesianas* Edmund Husserl había propuesto y fundamentado una fenomenología de la intersubjetividad: los demás no son inferidos de manera deductiva y teórica en calidad de otros «yos», sino que desde el origen *nos son dados, se nos muestran como otros tantos «yos»*. Puesto que la existencia es constitutivamente apertura, los otros «yos» son en cuanto tales desde un principio partícipes del mismo mundo en el que vivo. Por otro lado, al igual que el «ser en el mundo» del hombre se expresa a través del «manifestar cuidado por las cosas», del mismo modo su estar con los otros se traduce en tener cuidado de los demás, lo cual constituye la estructura básica de toda posible relación entre los hombres. El tener cuidado de los demás puede asumir dos direcciones: en la primera se trata de substraer a los otros de sus propios cuidados, mientras que la segunda consiste en ayudarles a conquistar la libertad de asumir su propio cuidado. En el primer caso se da un simple «estar juntos» y nos hallamos ante una forma inauténtica de coexistencia; en el segundo, en cambio, hay un auténtico coexistir.

2. **El hombre y la libertad**

En su célebre obra *Fenomenología de la percepción* Maurice Merleau-Ponty ofrece unas perspectivas muy certeras sobre la libertad humana. Comienza resumiendo brevemente la teoría expuesta por Jean Paul Sartre en *El ser y la nada* y sometiéndola a crítica. Sartre defiende que la libertad es *absoluta*, incluso mantiene que nuestras decisiones no vienen determinadas por los motivos, pues «el presunto motivo no influye de hecho nada en mi decisión; al contrario, es mi decisión la que da al motivo su fuerza».[2] Depende de mí, de mi voluntad soberana, de mi libertad, el que yo vea a los hombres como cosas o como seres humanos, como objetos o como sujetos libres; y depende de mi voluntad de hacer alpinismo el que una roca me parezca inescalable o me parezca sólo un obstáculo difícil.

Sin embargo, esta alternativa por la que el acto del hombre o deriva del yo y es libre (racionalismo) o deriva del mundo y no es libre (determinismo) resulta carente de sentido para explicar las relaciones del hombre con el mundo y con su pasado. Ante esta aparente disyuntiva Merleau-Ponty argumenta que, si se dice que la libertad es absoluta e ilimitada, se le quita a la palabra «libertad» toda significación definida. «Si en efecto hay igual libertad en todas nuestras acciones y hasta en nuestras pasiones, si ella existe sin medida común con nuestra conducta, si el esclavo testimonia tanta libertad viviendo en el temor como rompiendo sus cadenas, no se puede decir que haya ninguna *acción libre*, la libertad está más acá de todas las acciones. En ningún caso se podrá declarar: "Aquí aparece la libertad", ya que la acción libre, para que pueda ser constatable, debería destacarse sobre un fondo de vida que no existió de ninguna manera o al menos existió en menor medida. La libertad está por doquier, si así se quiere, pero también en ninguna parte.»[3]

Es indiscutible que soy yo quien da a ese precipicio el significado de ser un «obstáculo» para la ascensión de la montaña que yo estoy planeando; pero mi diálogo con el mundo, en el que este significado se produce, es un diálogo, no un monólogo. La

---

2. Merleau-Ponty, M., *Phénoménologie de la perception*, París, Gallimard, 1945, p. 497.
3. *Ibid*., p. 499.

relación entre el precipicio y mi cuerpo no depende simplemente de mí. Cuando doy al precipicio el significado de ser un obstáculo, yo ya estoy implicado y situado en una situación. De la misma manera, mi conducta pasada y los hábitos que he ido adquiriendo constituyen también una situación para mi existencia. De lo cual no hay que concluir errónea e ingenuamente que mi opción actual esté determinada, sino más bien que la libertad no es nunca absoluta, sino siempre «*situada*», *condicionada*: condicionada por el mundo en el que vive y por el pasado que ha vivido. Esto no quiere decir tampoco que la acción libre sea divisible, como si constara de una parte que fuera propiamente libre y de otra parte que estuviera determinada. Lo que quiere realmente significar es que el hombre no es una pura conciencia, sino que el nivel de la conciencia y de la libertad está condicionado por otro nivel preconsciente.

Un ejemplo clarificador (y además políticamente relevante) que pone Merleau-Ponty es el del intelectual burgués que rompe con la lógica de su clase y se identifica con el movimiento revolucionario proletario, haciéndolo todo ello de manera libre y consciente. Sin embargo, este intelectual llega a tomar esa decisión socio-política, no como una conciencia pura que exista aparte y separada de todas las clases sociales, sino como alguien que por su nacimiento y por su formación está ya situado socialmente. Su decisión, aunque libre, es la decisión de un burgués intelectual; elige precisamente en cuanto tal, y aunque al final consiga cerrar la fisura entre el burgués intelectual y el miembro de la clase proletaria, esto no puede lograrlo mediante una decisión inicial de romper con su propia clase y abrazar la causa del otro. Su ejercicio de la libertad está condicionado por una situación preexistente. «Esto vuelve a decir que nosotros damos su sentido a la historia, pero no sin que ella nos lo proponga. La donación de sentido no es solamente centrífuga y ésta es la razón de que el sujeto de la historia no sea el individuo. Hay intercambio entre la existencia generalizada y la existencia individual, cada una recibe y da.»[4]

¿Qué es por consiguiente la libertad? «Nacer es a la vez nacer del mundo y nacer al mundo. El mundo está ya constituido, pero a la vez nunca completamente constituido. Bajo la primera

4. *Ibid*., p. 513.

relación nos vemos solicitados, bajo la segunda estamos abiertos a una infinitud de posibles. Pero este análisis es todavía abstracto, porque nosotros existimos bajo las dos relaciones *a la vez*. Por tanto, no hay jamás determinismo y jamás elección absoluta, nunca soy una cosa y nunca soy una conciencia desnuda.»[5] La alternativa entre el racionalismo y el determinismo no es válida. El análisis fenomenológico nos enseña a reconocer el buen orden de los fenómenos. Nos encontramos mezclados con el mundo y con los otros en una confusión inextricable. La idea de situación excluye la libertad absoluta en el origen de nuestros compromisos. Nuestra libertad siempre es una libertad situada, condicionada. Nada me determina desde el exterior. La libertad existe, «no porque yo no me vea solicitado por nada, sino a la inversa, porque de inmediato me encuentro fuera de mí y abierto al mundo».[6] Por lo tanto nuestra libertad no destruye la situación en la que me encuentro, sino que se integra en ella. No es posible que la libertad despliegue su vuelo sin una rampa de lanzamiento concreta que lo posibilite. Por este motivo las situaciones permanecen abiertas, ya que la inserción del hombre en ellas las configurará de un modo u otro, en la medida en que lo permitan las situaciones. No se produce ninguna huida con respecto a los hechos. «Yo no puedo fallar a la libertad más que si intento superar mi situación natural y social rehusando asumirla previamente, en vez de unirme a través de ella al mundo natural y humano.»[7]

Al igual que el psicoanálisis infló en exceso la noción de sexualidad en la explicación del comportamiento humano, el marxismo ortodoxo infló en demasía la noción de economía. Este es un punto fundamental. Condicionamiento, aunque sea importante, no equivale a determinación. No obstante «la economía no es un mundo cerrado, y todas las motivaciones se entrelazan en el corazón de la historia». En definitiva Merleau-Ponty no descarta las motivaciones económicas, de gran significación e importancia en la historia humana individual y colectiva, pero no las absolutiza. «Sería absurdo considerar la poesía de Valery como un simple episodio de la alienación económica: la poesía pura pue-

5. *Ibid*., p. 517.
6. *Ibid*., p. 520.
7. *Ibid*.

de tener un sentido eterno. No es absurdo, sin embargo, buscar en el drama social y económico —en el modo de nuestro *Mitsein*— el motivo de esta toma de conciencia». Por esta razón Merleau-Ponty concluye que «la concepción del derecho, la moral, la religión, la estructura económica, se intersignifican recíprocamente en la unidad del acontecimiento social, de la misma forma en que las partes del cuerpo se implican recíprocamente en la unidad de un gesto o los motivos fisiológicos, psicológicos y morales se entrelazan en la unidad de la acción. En consecuencia resulta imposible reducir la vida humana a las relaciones económicas o a las relaciones jurídicas y morales pensadas por los hombres, del mismo modo que es imposible reducir la vida individual a las funciones corporales o al conocimiento que tenemos acerca de esta vida».

De ahí se deriva que la acción humana en el mundo, a la hora de sus elecciones históricas, no puede eliminar el elemento de la racionalidad, pero tampoco el elemento de la audacia, ni el riesgo del error y el fracaso. A la historia se le reconoce tanto el elemento de la *contingencia*, sin la cual no seríamos responsables en la acción social y política, como el elemento de la *racionalidad*, sin la cual no seríamos más que locos o insensatos. La historia está atravesada por una dialéctica cuya dinámica no es enteramente previsible y que incluso puede transformar las intenciones del hombre en su contrario. Pero, por otro lado, en algunos momentos la historia está abierta a nuevas posibilidades y nuestra intervención o nuestra pasividad pueden orientarla en una u otra dirección. «El mundo humano es un sistema abierto e incompleto y la misma contingencia fundamental, que lo amenaza de discordancia, lo sustrae a la fatalidad del desorden e impide desesperar de él: a condición de que se recuerde que sus instrumentos son hombres y de que se mantengan y multipliquen las relaciones de hombre a hombre.»[8] Por eso la dialéctica histórica es constante y permanente. No hay un final de la historia asignable y determinable, de manera que podamos afirmar: «Ahí está», «Ya hemos llegado», «Éste es». Por eso nadie es sujeto y libre por sí solo y las libertades se contrastan y se exigen recíprocamente. La historia es historia de su discusión y esto se inscribe y es visible en las instituciones, en las civilizacio-

8. Merleau-Ponty, M., *Humanisme et terreur*, París, Gallimard, 1947, p. 206.

nes y en los grandes hechos históricos. Es absurda y pretenciosa, y con frecuencia trágica, sobre todo tras nuestras últimas experiencias históricas, la pretensión de hacer terminar la dialéctica con un fin de la historia o con un orden socio-político que ha alcanzado su plenitud y que no puede ser contestado.

3. **Libertad e intersubjetividad**

Ahora bien, junto a lo señalado anteriormente, hay que subrayar que el reconocimiento de la radical libertad del hombre no está en contraposición con el carácter constitutivamente interpersonal de su existencia. Más bien hay que afirmar lo contrario. Estas dos dimensiones humanas (libertad e intersubjetividad) deben ser vistas como componentes necesarios y esenciales de una única existencia humana, como realidades estructuralmente unidas, como el anverso y el reverso de una misma moneda, que sólo en su unidad tiene valor «legal» y «práctico». Sin embargo, este reconocimiento de las otras personas significa mucho más que la mera constatación empírica de la existencia de otras personas. Esta constatación primaria se nos impone de manera bastante evidente a cualquier persona corpórea y mundana. De lo que se trata es de entrar en el ámbito, no de lo que existe meramente, de lo que simplemente es o existe, sino de lo que *debe ser*. Éste es un dato ético y como tal un dato de conciencia. Con Kant diríamos que es un tema de razón práctica, un *hecho* (*Faktum*) de la razón práctica.

Para Kant la libertad y la autonomía del sujeto suponen inexorablemente el reconocimiento recíproco de todos los demás sujetos humanos como sujetos libres y autónomos también. Repugna a la razón práctica (evidentemente «trabajada» históricamente por las corrientes de pensamiento «humanista», lo que vendría a modular y concretar una razón concebida por Kant de modo bastante a-histórico) concebir a las demás personas como medios. En su obra *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* señalaba en una conocida formulación: «Actúa de modo que consideres a la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de todos los demás, siempre como fin y nunca como medio». Aunque posteriormente Kant abandonó esta formulación en la *Crítica de la razón práctica* por un imperativo más for-

mal: «Actúa de modo que la máxima de tu voluntad tenga siempre validez, al mismo tiempo, como principio de legislación universal»,[9] es decir que la máxima (subjetiva) se convierta en ley universal (objetiva), la substancia ética que la atraviesa es fundamentalmente la misma: el reconocimiento recíproco e igualitario de todos los hombres y de su dignidad. En palabras de Levinas: «ser libre es construir un mundo en el que todos puedan ser libres».

Los filósofos modernos que han buscado esclarecer de forma sistemática la existencia humana han señalado que desde el momento en que hay otros seres humanos, aparece una responsabilidad inexcusable frente a ellos que se «impone» a nuestra conciencia. Mi libertad es, de manera originaria y constitutiva, una exigencia frente a otra libertad: en consecuencia la libertad debe hacerse responsable de sí misma frente a esta otra libertad. Pero esto implica también *hacerse realmente responsable* de esta otra libertad. José Manzana afirmaba: «La elección consciente por la cual ex-siste el hombre, implica, por lo tanto, la atención a una posible universalidad y el "con-sentimiento" con la libertad de los otros y en último término con todo hombre.»[10]

Ahora bien, sabemos que la acción moral del hombre, su responsabilidad moral, no pueden reducirse a una ética de la intención y de la interioridad, sino que tienen que consistir en el establecimiento de las condiciones reales de una comunicación e interacción interpersonal y social en libertad. Ésta fue la gran crítica que Fichte hizo a Kant. El establecimiento de la libertad humana tiene que pasar necesaria y obligatoriamente al campo de la praxis colectiva, para que sea eficaz y tenga una impronta real. Esta misma crítica fue luego recogida por Marx, aunque éste no lo admitiera explícitamente,[11] haciendo ver la necesidad

---

9. Kant, I., *Crítica de la razón pura* (traducción de E. Miñano y Villagrasa y Manuel García Morente), Salamanca, Sígueme, 1994, p. 49.

10. Manzana, J., «La problemática de una fundamentación de la moral», en Aguirre, J.M. e Insausti, X., *Obras Completas de José Manzana Martínez de Marañón*. Vol. II: *Artículos y escritos inéditos*, Vitoria, Diputación Foral de Álava, 1999, p. 602.

11. Aunque la tradición marxista siempre ha polemizado contra el idealismo en general desde su perspectiva materialista, un estudio más pausado pone de manifiesto las grandes deudas del marxismo con relación al idealismo kantiano y fichteano. No hay más que señalar el austromarxis-

de una praxis de la humanidad que no se quedara en el cielo impotente de la ideología, sino que mordiera la tierra del establecimiento real de condiciones de vida sociales, económicas y políticas que fueran libertadoras de los yugos y alienaciones reales de esa misma humanidad. No una moral de intención, sino una moral de subversión de las condiciones económicas y sociales alienadas y alienantes.

Importantes corrientes modernas de pensamiento, como el planteamiento dialógico, el personalismo, la Escuela de Frankfurt, la fenomenología incluso, han insistido en las consecuencias interpersonales, sociales y políticas de la responsabilidad del hombre. El mismo Husserl pondrá de manifiesto que el fenomenólogo tiene como profesión por vocación la responsabilidad por el ser humano de la comunidad humana; es un «funcionario de la humanidad», que trabaja para la humanidad en cuanto tal, debiendo ser el portavoz de los intereses supremos de los seres humanos en cuanto seres humanos. Mounier, que defendía la necesidad de conjugar las perspectivas de Marx y de Kierkegaard, señalaba que la responsabilidad hacia las otras personas fundamentada en el amor y en la comunión, se realiza, «cuando la persona toma sobre sí, asume el destino, el sufrimiento y la alegría, el deber de los otros». Nada de solipsismo, ni de individualismo.

Por ello me parece necesario destacar y poner de relieve la importancia del clásico término filosófico de emancipación o el más reciente de liberación para establecer pautas y perspectivas para la acción humana. La perspectiva de la libertad se expande en horizonte de liberación. La inexcusable responsabilidad por la suerte y la libertad de los otros significa liberar al hombre de todas sus servidumbres y opresiones, siguiendo la propia lógica constitutiva de la autonomía humana. «El sentido de la acción voluntaria es asegurar progresivamente la realización [de su propia esencia] y, en definitiva, hacer existir un reino de libertad, donde la voluntad sea verdaderamente reconciliada consigo misma. Reconciliación que no es, por lo demás, posible más que en una reciprocidad incondicional de las voluntades, en el reconocimiento mutuo sin reservas de las voluntades libres entre sí,

---

mo y la Escuela de Frankfurt, además de otros autores como Philonenko y José Manzana.

dicho de modo conciso en una sociedad ella misma reconciliada.»[12] Una sociedad reconciliada es una sociedad sin dominaciones ni alienaciones, una sociedad emancipada. La responsabilidad ética no sólo tiene una dimensión interpersonal (que le es absolutamente constitutiva), sino unas implicaciones mucho más amplias, sociales y políticas. En palabras de José Manzana: «La meta del empeño humanista es la humanización de la *realidad de la convivencia humana* superando tanto la disociación entre interpersonalidad (privada) y sociedad como la falsa subsistencia abstracta de "evidencias" que giran sobre sí mismas y se alimentan de su propia substancia "desencarnada". El empeño humanista deberá, por lo tanto, poner de manifiesto los condicionamientos y las implicaciones mundano-sociales de las relaciones interpersonales y buscar la mediación y el tránsito de las exigencias morales al campo de las decisiones prácticas».[13]

Pasar de las exigencias éticas a la concreción de las decisiones prácticas requiere dos elementos imprescindibles: por una parte, *análisis de la situación* (tanto interpersonal como estructural) y por otra, *empatía* para poder hacerse «responsable» en verdad de los desafíos humanos a los que nos enfrentamos. Si la realidad se está convirtiendo progresivamente en una realidad mundial «planetaria», la responsabilidad, en consecuencia, también deberá convertirse en planetaria, en «cosmopolita». Desarrollar una responsabilidad de dimensiones éticas y políticas, dentro de una realidad planetaria y con una conciencia planetaria, consiste fundamentalmente en responder a los desafíos que tienen planteados las mayorías de nuestro planeta, a su grave situación de pobreza, de explotación y de inhumanidad, si no queremos permanecer enclaustrados en nuestra ceguera etnocéntrica «occidental».

Solamente a partir de una reflexión y una acción responsabilizada vitalmente (de manera afectiva e intelectual) con la situación de las mayorías populares y de los pueblos oprimidos se hace posible producir fermentos de liberación capaces de establecer un espacio social verdaderamente humano para to-

---

12. Ladrière, J., *Les enjeux de la rationalité*, París, Aubier-Unesco, 1977, p. 139.

13. Manzana, J., «De la sobriedad empírica a la razón práctica», en Aguirre, J.M. e Insausti, X., *op. cit*., p. 632.

dos. Sentirnos y hacernos responsables de las otras personas tiene evidentemente una dimensión universal y global inexcusable, que va más allá de las relaciones interpersonales de respeto y amor.

4. **Proyecto de libertad e institucionalización**

Por eso, organizar socialmente la convivencia humana en todos sus ámbitos deberá hacerse no con el empeño o el interés de mantener una situación de seguridad, de orden (¡con cuánta frecuencia podemos hablar con Mounier de la existencia de un «desorden establecido»!), sino con el afán de hacer efectivo y de extender de manera progresiva el amplio campo de las libertades humanas, de todas las libertades humanas, que se derivan del carácter estructuralmente libre de la persona. Y la organización jurídica y la tarea del derecho tendrán esa misma función: instituir y construir en el entramado jurídico de las sociedades el mayor respeto y promoción posibles de la libertad humana. Buscar la seguridad de las personas y de las sociedades no es inmolar en el altar del orden, de la tranquilidad, de lo establecido, de lo legal sin más, el desarrollo de la libertad humana. Lo adecuado es precisamente lo contrario: basar la seguridad de personas y sociedades en el respeto jurídico y real de la libertad humana. Convendría recordar aquellas palabras de Herbert Marcuse: «en la exigencia de la razón no resuena otra cosa que una antigua verdad, a saber la exigencia de *crear una organización social* en la que los individuos regulen en común sus vidas de acuerdo con sus necesidades».[14]

La existencia humana es una existencia no realizada y que descubre la necesidad, en virtud de su constitución esencial, de determinarse para realizarse en realidad. El movimiento profundo (el *telos*, la finalidad) que lleva a la existencia humana siempre más allá de sí misma, en constante trascendencia de lo existente, tiene como sentido llevarla hacia su bien. Y el bien del ser humano es la realización integral de la humanidad en

14. Marcuse, H., citado en Habermas, J., «Psychic Termidor and Rebirth of Rebellious Subjectivity», en Berstein, R. (Ed.), *Habermas and Modernity*, Cambridge, Polity Press, 1985, p. 70. El subrayado es mío.

él, es decir la realización de todas las condiciones que deben permitir que su existencia efectiva coincida con lo que encuentra exigido por su modo de ser específico. Por eso, esta realización de la existencia es una tarea confiada a la existencia misma, a su propia responsabilidad. La existencia es responsable de su propio futuro. Y al mismo tiempo experimenta que esta realización constituye el desafío más esencial de su existencia, ya que en definitiva se trata del destino de su ser mismo, de su libertad. «La existencia está constitutivamente atravesada por un deseo fundamental, por un querer profundo, que tiene como objetivo la realización auténtica de sí misma y a la vez la tarea de asumir por sí misma, en su acción, esta misma realización. Dicho de otro modo, la problemática ética se refiere a la adecuación entre el querer profundo de la existencia y su querer efectivo, es decir a la responsabilidad que le es confiada en relación con su propio ser [...]. Pero el ser que ha recibido es un ser de iniciativa [...] que está llamado a construirse a sí mismo en su acción. Se podría decir que lo que está en juego en esta construcción no es de ninguna manera la simple realidad de su ser, que, hay que volver a repetirlo, le es dada, sino la calidad de su ser. Esta calidad depende de ella. La expresión "la vida buena" designa precisamente una forma de vida en la cual la existencia se confiere de manera efectiva la calidad que existe en su vocación de darse.»[15]

Pero esta perspectiva es necesario trasladarla al ámbito de la determinación concreta de las normas en las situaciones inéditas de la vida humana. El objetivo de la vida ética es la determinación de lo humano en el hombre. Sin embargo, esta idea reguladora es muy general, muy formal, y debe concretizarse. Y esta concreción, esta determinación, debe efectuarse a través del análisis y apreciación de las situaciones de la vida humana y a través de la elaboración de normas adecuadas. Es cierto que esta determinación es práctica, en el sentido que se efectúa en y por medio de la acción humana. Pero, no es menos cierto que esta acción, si quiere ser verdaderamente humana, debe ser esclarecida por la razón. Este trabajo reflexivo es siempre un trabajo hermenéutico, de interpretación. Es necesaria la mediación de una inter-

15. Ladrière, J., *L'éthique dans l'univers de la rationalité*, Namur-Genéve, Artel-Fides, p. 34.

pretación para encontrar, en las situaciones, aquello por lo que éstas son significativas para la preocupación ética. Y esto representa una tarea inmensa, que demanda la crítica, la discusión, la confrontación de perspectivas y de puntos de vista «con la convicción de que debe buscarse una convergencia y de que en principio es posible un acuerdo [...] La esperanza de la convergencia, que está implícita en el proceso reflexivo, tiene su justificación en la creencia en la universalidad de la ética. Pero, es que además esta creencia está inscrita en la conciencia ética, que es la conciencia, en cada uno, de lo que significa la humanidad del hombre y en la que cada existencia individual se ve desde sí misma en su cualidad más auténtica».[16]

Pero la dinámica ética no pertenece únicamente al registro de la reflexión, sino que apela también a la instauración del orden ético en cuanto tal, ya que esta instauración requiere el concurso de la propia acción humana. En esta instauración ética encontramos una doble dimensión: la invención y el descubrimiento. Hay un aspecto de invención, porque la relación con el orden ético no comporta la determinación precisa, de antemano, de lo que requiere concretamente con respecto a cada tipo de situación. Lo hemos señalado anteriormente. Pero, al mismo tiempo hay un aspecto de descubrimiento, ya que el orden ético se revela concretamente a la acción en las circunstancias que la propia acción encuentra, en cuanto hace la lectura de estas circunstancias bajo la inspiración de su responsabilidad. Esto puede y debe ser aplicado a todos los ámbitos de la existencia humana (la economía, la política, la bioética, la genética, etc.) donde se juega el sentido y el objetivo de la reflexión ética y de la instauración concreta del orden ético.

Lo político debe estar definido por el *telos*, por el objetivo constitutivo de la libertad realizada, pero la efectividad de su realización se da en medio de condicionamientos múltiples, en debate constante con los avatares de la historia, con las sorpresas del destino, con las incertidumbres de la acción, con la ineluctable fuerza de las cosas. Por eso, lo político debe contar y asignar su justo lugar a la reivindicación identitaria, a la lógica del poder y a la voluntad de dominio. Pero, a partir de aquí tiene la inexcusable tarea de inventar las mediaciones institucionales

16. *Ibid*., p. 100.

que deben en principio hacer posible una integración de los condicionamientos humanos dentro de un proyecto más auténtico y de más amplio alcance, que es el proyecto de la libertad. Hay que ser plenamente lucidos y conscientes de que este proyecto queda indeterminado, mientras no se encarne en instituciones sociales y políticas que lo mantengan y en marcos jurídicos que lo garanticen.

La reflexión filosófica no puede, con sus recursos propios, asegurar la tarea de la invención institucional y jurídica. Esta tarea tiene sus lógicas propias, sus saberes específicos, sus acciones pertinentes. Sin embargo, la reflexión filosófica no resulta ni inútil ni superflua. Ella puede, y yo diría sin duda que debe, ayudar a los actores políticos, que son directamente los portadores del proyecto de lo político, a captar con mayor lucidez lo que está en juego en sus prácticas y lo que emerge de éstas. Incluso puede también intentar avanzar en el pensamiento el esfuerzo de la acción, aunque se haga con la relativa indeterminación de lo que es solamente de orden conceptual. Esta es la razón de que la reflexión filosófica tenga una tarea utópica. La libertad es utópica. Y la verdad también lo es. Y no hablo de una utopía inauténtica, que sería la representación imaginaria de un estado de cosas futuro que se diseña de antemano, en un gabinete, como si se tratara de construir una máquina o un supermercado. Hay una utopía auténtica o una dimensión utópica de la existencia humana, en el sentido de un pensamiento que se dirige a lo que está «sin lugar» (u-topos), fuera de los condicionamientos, no localizable, no representable, que evoca los deseos y los conceptos necesarios para articular una sociedad en libertad, emancipada.

Una sociedad segura, un mundo seguro es una sociedad, un mundo, que aseguren un espacio efectivo a la dinámica de la libertad humana, un respaldo institucional-jurídico al ancho espectro de las libertades fundamentales. Si los Estados y las autoridades políticas niegan de hecho o limitan sibilinamente las libertades políticas, sociales y económicas (aunque se les llene la boca de soflamas de libertad y de promoción del bienestar de sus ciudadanos), no estamos ante Estados que garanticen la seguridad de los ciudadanos, sino ante Estados que potencian su sumisión, su obediencia o su esclavitud. Sin libertad, no hay seguridad. Sin libertades, no hay seguridades.

Por eso sigue siendo necesaria la reflexión, el esfuerzo del pensamiento. Para explorar nuevos caminos de sentido para la praxis humana, para esclarecer posibilidades de emancipación. En el mundo actual existen las luchas de los imperios y el cinismo de los poderes políticos, económicos y mediáticos. Lo vemos a menudo, en el panorama propio y en el escenario internacional. La invasión de Irak por el coloso estadounidense no se desencadena para garantizar la libertad de los iraquíes (ése es el banderín de enganche, la propaganda sibilina), sino para garantizar el dominio geoestratégico y económico de los Estados Unidos y la seguridad de su aliado en la zona, Israel, por muchas soflamas de libertad que se pronuncien y se exhiban. Pero también existe en el mundo la proclamación de los derechos humanos y la reivindicación siempre actuante de la libertad. Muchos pueblos a lo ancho del planeta reivindican y construyen su libertad. Ciertamente la reflexión no asegura las victorias de la libertad, pero ayuda significativamente a movilizar los pensamientos y las voluntades de todas aquellas personas que buscan con ahínco y con decisión la realización de la humanidad en todos, sin dominaciones, en paz y en libertad.

13

IDENTIDADES, NACIONALISMOS E INTERNACIONALISMOS

> Si yo conociera algo que me fuera útil y fuera perjudicial para mi familia, yo lo rechazaría de mi espíritu. Si yo conociera algo que fuera útil para mi familia y que no lo fuera para mi patria, yo intentaría olvidarlo. Si yo supiera de algo que fuera útil a mi patria, pero que fuera perjudicial *para Europa y para el género humano*, yo lo miraría como un crimen.
>
> MONTESQUIEU

> Me gustaría poder amar a mi país sin dejar de amar la justicia. No deseo para él cualquier tipo de grandeza, y menos todavía la de la sangre y la mentira. Quiero que la justicia viva en él y le dé vida.
>
> CAMUS

1. **Identidad individual e identidad colectiva**

Yo creo que a la identidad colectiva le sucede *algo semejante* a lo que le ocurre a la identidad individual. La identidad individual se constituye a partir de lo que cada uno de nosotros recibe en múltiples campos y facetas de su historia personal y colectiva y también de lo que va forjando con sus decisiones y empeños en las concreciones de todo tipo que va efectuando en su existencia. Toda persona se hace y se configura con sus esquemas lingüísticos propios, con sus relaciones sociales, económicas y políticas específicas, con sus múltiples tradiciones culturales, etc. Y es que la persona humana, hay que recordarlo, es esencial y constitutivamente un ser social e histórico. Se hace y se deshace con las otras personas y con las instituciones sociales y políticas en las que está situada. Y además se hace a lo largo de una historia y en relación constitutiva con ella. Retomando una célebre reflexión de Xavier Zubiri, podríamos mantener que la persona

es *ella misma* a lo largo de toda su trayectoria vital, aunque no sea *lo mismo* en todas las etapas de su existencia. Este último dato es sumamente importante y decisivo. La identidad no es algo fijo, fijado, inmóvil, establecido de una vez por todas, sino algo construido, evolutivo, abierto, que no queda nunca configurado del todo. Por ser constitutivamente libertad (aunque en ocasiones no lo parezca), la existencia está fijada por su vida y desarrollo anteriores, pero en el mismo presente vive ya la experiencia de su existencia abierta a su futuro por hacer, a su futuro posible y creativo. La identidad, por tanto, se construye con innumerables fibras que configuran una estructura vital compleja, sea individual o colectiva, hecha de recuerdos, expectativas, historias, mundos simbólicos, estructuras lingüísticas, espacios compartidos. Y esto vale para toda colectividad, desde la más pequeña célula colectiva hasta la institución más desarrollada, como pudiera ser el Estado moderno.

Hay que recordar que ya desde el comienzo de la reflexión filosófica Aristóteles puso de manifiesto con absoluta contundencia la esencial raíz «política», social, de la persona humana. La persona humana no es primariamente un ser individual que luego, más tarde, en un ejercicio posterior de su existencia, se vuelve social, sino un ser estructural y constitutivamente social desde el mismo comienzo de su existencia. Y además es un ser que inventa instituciones sociales de todo tipo para remediar su indigencia biológica, productiva y afectiva a lo largo de su historia. La familia, la comunidad, el pueblo, la ciudad, las instituciones productivas y culturales, el lenguaje, la organización jurídica, los sistemas de autoridad y representación, todos son constructos humanos, que responden a necesidades existenciales bien sentidas y bien ligadas a su ser integral. Pero, entendámonos. Que sean constructos humanos no significa que sean construcciones arbitrarias, caprichosas, sin norte ni sentido; al contrario, se trata de «inventos» estrechamente ligados a las texturas biológicas, afectivas y culturales que constituyen al ser humano.

Por esta razón, al abordar el tema de las identidades colectivas, mis perspectivas quieren situarse en el campo de la reflexión, del pensamiento, no en el de los sentimientos ni en el de las emociones, como parecen defender ciertos autores en este terreno socio-político y en el terreno ético. Sobre sentimientos de pertenencia o de adhesión a un grupo, a una colectividad, no

podemos ponernos de acuerdo de manera racional, dicen. Como en este campo no hay verdades «objetivas» científicas falsificables, se elimina a la razón de este ámbito y se pasa a defender consideraciones sensatas, pero de tipo emotivo, sentimental. Yo, por el contrario, sí creo que se pueden mantener posiciones racionales o razonables en este campo. Y además se debe intentar de manera necesaria. De lo contrario estaríamos condenados a un subjetivismo insuperable. Y la tesis que mantengo sostiene *grosso modo* que un objetivo humano fundamental de la existencia colectiva consiste en promover el desarrollo de la *solidaridad del género humano*, de la humanidad, de todos los hombres y de todos los pueblos, sin ninguna duda. Y este objetivo, a mi entender, *pasa necesariamente también por el respeto y el libre desarrollo de las diferentes identidades colectivas, de las diferentes naciones*, de las diferentes culturas existentes y de sus valores específicos, que en definitiva enriquecen a la humanidad entera.

Mi experiencia humana y social, el contexto cultural y político en el que me he movido y mis reflexiones sobre esta cuestión me han conducido a la perspectiva que he indicado y que voy a desarrollar y justificar a continuación. Porque se trata en definitiva de dar razón y de justificar una perspectiva de manera racional, sobre todo frente a otras posiciones (con harta frecuencia poco racionales, aunque se vistan con el pomposo manto de la «racionalidad») que niegan la razonabilidad de esta perspectiva político-social. Y éste es un envite crucial al que hay que responder de manera fundamentada. Si abandonamos consciente o inconscientemente el campo de la razón, dejamos que penetren impunemente y por la puerta trasera otros factores (con frecuencia irracionales) que ocupan su lugar. Y ello resultaría grave para la comprensión de nuestra propia condición humana y de nuestra dimensión político-social.

Por ello mis perspectivas no son fruto de herencias recibidas, de sentimientos adquiridos, de enraizamientos atávicos a posiciones políticas concretas (los «gran nacionalistas» de todo tipo buscan con estos calificativos desprestigiar a los nacionalismos minoritarios y emergentes como si se trataran de posiciones poco «racionales»), sino fruto de diálogos, experiencias varias y reflexiones que han desembocado en mi actual posición. En cierto modo mi perspectiva intelectual quisiera recoger y articular lo mejor que han dado las tradiciones intelectuales france-

sa y alemana en este campo, aunándolas en una *perspectiva nacional abierta, democrática y solidaria*. Quisiera aunar la voluntad y la decisión ciudadanas de constituir democráticamente una nación (herencia francesa) con la asunción de las realidades objetivas que configuran de hecho una realidad nacional (herencia alemana). La razón de este posicionamiento radica en que no hay posibilidad alguna de referirse al género humano en abstracto, sino *al género humano diversificado real y efectivamente en culturas específicas y en naciones diferenciadas, en identidades colectivas diferenciadas*.[1] Y un pensamiento crítico y libre no tiene más remedio que acoger los valores positivos de las diferentes naciones y culturas, ya que estos no suponen un hándicap para el universalismo ético, social o político, sino que constituyen configuraciones diferenciadas de las riquezas polimórficas de la humanidad entera. Intentaré explicarme y fundamentar este planteamiento hecho de manera tan general.

2. **Nación y humanidad**

No es mi intención hacer un largo recorrido histórico de las ideas sobre nación y humanidad. Tampoco quisiera adentrarme en las discusiones intelectuales de los diferentes pensadores de la tradición francesa y de la tradición alemana. Me interesa fundamentalmente poner de manifiesto una perspectiva intelectual que ha tenido importantes antecedentes históricos y que resulta interesante rastrear.

Dentro de los parámetros de la Ilustración el pensador y filósofo francés Voltaire, en su *Dictionnaire Philosophique* de 1769, ya exponía sus pensamientos sobre esta cuestión. En su artículo *Patria* comienza estableciendo la tesis de que la humanidad ha

1. Will Kymlicka defiende un planteamiento semejante. «En la era moderna el cosmopolitismo se ha definido casi siempre por oposición al nacionalismo. Creo que esto es poco acertado, pues los nacionalistas no deben mostrarse necesariamente, ya que con frecuencia no lo están, en desacuerdo con los valores cosmopolitas fundamentales de los derechos humanos, la tolerancia, el intercambio cultural, y la paz y la cooperación internacionales. En vez de eso, el cosmopolitismo debería definirse por oposición a sus enemigos reales: la xenofobia, la intolerancia, la injusticia, la patriotería, el militarismo, el colonialismo, etc.» Kymlicka, W., *La política vernácula. Nacionalismo, multiculturalismo y ciudadanía*, Barcelona, Paidós, 2003, p. 243.

surgido en sus comienzos desde la constitución de formas de gobierno de carácter republicano. Según él, ésta es la «marcha natural de la naturaleza humana». Por eso sutilmente señala (y evidentemente crítica) que los únicos que quieren una forma de gobierno monárquica son los reyes; el resto desearía, si se les preguntara, una constitución republicana. La verdadera razón de que la mayor parte de los países sean gobernados por monarcas radica, en su opinión, en que los hombres raramente son dignos de gobernarse a sí mismos.

Por eso resulta enormemente triste y desgraciado para el género humano que a menudo, para ser buen patriota, se exija ser enemigo del resto de los hombres. Parece que esta actitud se le pide a un buen patriota, como si fuera algo natural. Ser buen patriota consiste en desear que su patria se enriquezca con el comercio y que sea poderosa por sus armas. Éste parece ser el planteamiento «dominante» a la hora de considerar la relación con la patria propia y con las demás. ¿Cuál es la consecuencia inexorable de este planteamiento? Que un país no puede ganar sin que otro pierda y que no se puede vencer sin producir desgracias. Y Voltaire termina sus reflexiones sobre la patria y el patriotismo con una constatación pesimista y con un anhelo ideal vehemente, opuesto frontalmente al patrioterismo más primario y «natural»: «Por consiguiente, la condición humana es de tal índole que desear la grandeza de su país es desear el mal a sus vecinos. Aquel que quisiera que su patria no fuera jamás ni más grande, ni más pequeña, ni más rica ni más pobre, ese sería el ciudadano del universo».[2] El ciudadano del universo buscaría la hermandad entre las naciones, su relación solidaria, no la exaltación de su patria sobre otras, porque esto último siempre acarrea consecuencias mortíferas para los ciudadanos y para las naciones. Y la conclusión de sus razonamientos se manifiesta con absoluta claridad: buscar la hermandad entre las naciones supone avanzar hacia la constitución de repúblicas en las que el poder sea detentado por el pueblo.[3] Pero

2. Voltaire, *Dictionnaire philosophique* (1769), París, Gallimard, 1994, p. 420.

3. *Ibid*., p. 420. Muy finamente Voltaire lo señala en el texto: «¿Qué vale más, que nuestra patria sea un Estado monárquico o un Estado republicano? Hace cuatro mil años que se discute esta cuestión. Preguntad la solución a los ricos, todos ellos aman más la aristocracia; interrogad al pueblo, él quiere la democracia; sólo los reyes prefieren la realeza».

no se trata de «liquidar» las diferentes naciones y repúblicas en aras de una «nación universal».

Kant, en su escrito de 1795 *Sobre la paz perpetua*, buscaba resolver de manera racional los conflictos entre naciones, las guerras que habían asolado la historia de la humanidad. Para él la *idea racional* de una comunidad pacífica de todos los pueblos de la tierra es el único hilo conductor que *puede y debe orientar* a los hombres a través de las vicisitudes de su historia. Sin embargo, él no cree que la historia de los hombres se desarrolle según un plan preordenado e infalible. El plan de la historia humana no es una realidad que se efectúa según una lógica preestablecida o un determinismo progresivo, sino más bien una idea orientadora en la que los hombres deben inspirar sus acciones y que el filósofo puede aclarar únicamente en su *posibilidad* (no precisamente en su necesidad fáctica, al estilo hegeliano), mostrándola conforme con el destino natural de los hombres. Por ello la finalidad de una perpetua asociación pacífica de todos los pueblos de la tierra no se fundamenta en la realidad de que pueda ser alcanzada prácticamente alguna vez, sino en que posee un *carácter moralmente obligatorio y por lo tanto puede ser posible*.

Para conseguir esta paz Kant propone tres condiciones: la constitución republicana de todos los Estados, una Federación de naciones a nivel mundial que regule los conflictos, evite las guerras y asegure la libertad de cada nación, y un derecho cosmopolita, esto es, el derecho de un extranjero a no ser tratado como enemigo en el territorio de otro Estado.

En primer lugar la constitución civil en cada Estado debe ser republicana, en el sentido de ser representativa y basarse en la separación de poderes (ante todo del poder legislativo y del poder ejecutivo), por ser precisamente la única forma de gobierno que resulta de la idea del contrato originario y por consiguiente «la única plenamente adecuada al derecho del hombre». En segundo lugar Kant proclama que el «Derecho de gentes [*Völkerrecht* o derecho de los pueblos] debe fundarse en una *Federación* de Estados libres».[4] Por ello indica explícitamente, como consecuencia lógica de este planteamiento, que hay que configurar una Sociedad o Liga de naciones y no un Estado supra-

4. Kant, I., *Sobre la paz perpetua*, Madrid, Tecnos, 1994, p. 21 (traducción de Joaquín Abellán).

nacional, ningún Superestado, puesto que «muchos pueblos, reunidos en un Estado, vendrían a ser un solo pueblo»,[5] lo que contradiría el presupuesto básico de Kant, a saber, la diversidad de los pueblos o la diversidad nacional.[6] Por último el derecho cosmopolita plantearía la reivindicación de una hospitalidad universal, es decir, el derecho universal de los miembros de cualquier Estado a recorrer el universo sin ser considerados como enemigos. Ello quiere decir que la ciudadanía universal no anula las ciudadanías nacionales existentes, dado el carácter federativo del Estado mundial planteado por Kant.

Además de estos planteamientos fundamentales, Kant contemplaba la suprema garantía de paz en el respeto por parte de los gobernantes de las máximas de los filósofos (en una línea semejante a la platónica y con una mezcla curiosa, en mi opinión, de sabiduría y de enorme ingenuidad) y en el acuerdo entre política y moral, realizado con la «máxima autoridad y la mejor de todas las políticas». En definitiva, para él la política debía estar regida por las exigencias morales y no por los intereses «bastardos» de los grupos y de las naciones. El anhelo se manifiesta de manera meridiana, en consonancia con las doctrinas ya planteadas al final de la Edad Media y a comienzos de la Edad Moderna (piénsese en las perspectivas del *Derecho de gentes* puestas de relieve por las doctrinas de Francisco de Vitoria, de Suárez, de Hugo Grocio...) que abogaban por un derecho internacional válido para todos: conseguir la paz entre las naciones.

Este anhelo, compartido por muchos espíritus, contrastaba con la cruda realidad de la *Realpolitik* practicada por las naciones dominantes y hegemónicas y que Kant conocía bastante bien. En el mundo no se abría paso de hecho la paz perpetua, de ninguna manera. Por eso Kant termina su pequeño tratado expresando un

---

5. *Ibid*., p. 21.

6. Muguerza, J., «Los peldaños del cosmopolitismo», en Aramayo, R.R., Muguerza, J. y Roldán, C., *La paz y el ideal cosmopolita de la Ilustración*, Madrid, Tecnos, 1996, pp. 363-364 señala en este punto: «El cosmopolitismo kantiano era un cosmopolitismo plurinacional, un cosmopolitismo, diríamos, por complejización y no por vaciamiento, capaz de hacerse cargo de la llamada a la «concreción» de MacIntyre, más sin por ello renunciar —como éste hace— a los «derechos universales» de la humanidad, esto es, a ese «derecho del hombre» que invoca Kant al final de su opúsculo y cuyo respeto considera un deber moral incondicionado, o sea, un imperativo categórico».

anhelo racional, mezcla de deber moral y de esperanza racional: «Si existe un deber y al mismo tiempo una esperanza fundada de que hagamos realidad el estado de un derecho público, aunque sólo sea en una aproximación que pueda progresar hasta el infinito, la *paz perpetua*, que se deriva de los hasta ahora mal llamados tratados de paz (en realidad armisticios), no es una idea vacía sino una *tarea* que, resolviéndose poco a poco, se acerca permanentemente a su fin (porque es de esperar que los tiempos en que se producen iguales progresos sean cada vez más cortos)».[7] La paz perpetua entre las naciones es un deber moral, humanamente racional, que debe ser alcanzado por la propia acción humana, que cree en su carácter racional y en la posibilidad de su realización. Este anhelo racional no es ni una quimera esperpéntica, ni un destino inexorable. Es una tarea humana posible.

Este anhelo racional, esta perspectiva, ejerció una gran influencia intelectual a lo largo del siglo XIX y comienzos del siglo XX. En un clima social marcado fuertemente por la trágica y traumática experiencia de la Primera Guerra Mundial, se vio la necesidad de crear la *Sociedad de Naciones*, precursora de la actual Organización de las Naciones Unidas, para evitar las horribles consecuencias de los enfrentamientos entre naciones (léase Estados) y buscar espacios de colaboración y de hermandad entre ellas. Incluso habría que señalar un dato importante: la denominación inglesa de la Sociedad de Naciones *League of Nations* (Liga de Naciones) es muy semejante, por no decir idéntica, a la expresión alemana *Völkerbund*, que se encuentra precisamente en los textos de Kant. Y es que el concepto de Liga de Naciones tiene un componente de mayor respeto, interrelación y hermandad entre las diferentes naciones que el más aséptico concepto de Sociedad de Naciones.

Esta Sociedad de Naciones proclamaba su decidida intención internacionalista y de hermandad entre las naciones con la convicción de que el nacionalismo de los grandes Estados euro-

7. Kant, I. *Sobre la paz perpetua*, p. 69. El subrayado es mío. Incluso esta idea regulativa está sustentada en una consideración empírica de la lógica de la naturaleza (p. 41): «De esta suerte garantiza la naturaleza la paz perpetua mediante el mecanismo de los instintos humanos; esta garantía no es ciertamente suficiente para *vaticinar* (teóricamente) el futuro, pero, en sentido práctico, sí es suficiente y convierte en un deber el trabajar con miras a este fin (en absoluto quimérico)».

peos y sus intereses políticos y económicos habían sido los causantes de aquella horrible tragedia. Para numerosos intelectuales europeos la experiencia de la Primera Guerra Mundial (así ha quedado rotulada en los libros de historia, pero quizás habría que hablar con propiedad de otra guerra europea más, aunque más sangrienta y más extendida sin duda) supuso un choque vital brutal y un reto para el pensamiento. ¿Cómo había llegado a ser posible que las naciones más «avanzadas» y «civilizadas» hubieran entrado en esta conflagración sangrienta y hubieran atizado un nacionalismo tan exacerbado? Una pregunta semejante se efectuó después (y además con cierta fuerza dentro de la propia sociedad alemana), tras la tragedia de la Segunda Guerra Mundial: ¿cómo una nación tan culta y desarrollada como la alemana había llevado al poder a los nazis y había consentido la trágica deriva política totalitaria, expansionista y racista que conocemos tan bien?

La profundización en el análisis de las causas profundas de estas guerras y de estos enfrentamientos puso de manifiesto que estas naciones no eran tan «civilizadas» como se pensaba o como se autoproclamaban y que precisamente su lógica de naciones dominantes económica y políticamente les había llevado a esa confrontación. Poco a poco fue saliendo a la luz pública en el debate el fuerte componente colonial e imperial, pasado y presente, de estas potencias. También se descubrió un hecho importante, que tendría unas consecuencias decisivas para las tareas políticas del futuro: las naciones no eran bloques monolíticos, unidos en un planteamiento común; hubo grupos sociales y políticos importantes que se opusieron a los planteamientos guerreros y anexionistas, pero fueron censurados, perseguidos y hasta aniquilados. En todo esto insistieron las corrientes anarquistas, socialistas y comunistas desde finales del siglo XIX, proclamando la necesidad de enfrentarse al chauvinismo de las grandes naciones y a su lógica oligárquica y dominadora: «los proletarios no tienen patria», «el género humano es la internacional». La consecuencia aparecía de forma diáfana: para frenar el enfrentamiento entre las naciones, era necesario desarrollar una conciencia internacionalista.

Un célebre filósofo francés, Henri Bergson, se afanó por promover el buen entendimiento internacional y durante un cierto tiempo presidió la Comisión para la cooperación internacional

establecida por la Sociedad de Naciones. En el capítulo final de su célebre obra *Las dos fuentes de la moral y de la religión* indica que la tecnología moderna ha posibilitado la unificación del hombre a escala planetaria. Consciente de los límites de la práctica científica y tecnológica, alertaba sobre el peligro que podría suponer tal unificación planetaria por el triunfo de un «imperialismo» que representara simplemente la mentalidad moral cerrada a gran escala (la imposición inquisitiva de «nuestros» valores morales), a escala mundial. Pero, según él también podríamos imaginarnos una sociedad mundial verdaderamente humana, que desarrollara una moral abierta, en la que el factor unitivo fuese la libre respuesta del hombre a los más altos ideales de fraternidad y no la fuerza bruta y el poder tiránico de un imperialismo mundial.[8]

3. **Dos términos interconexionados**

Por eso hay que repensar la cuestión de las identidades nacionales y de la dimensión internacional. Creo que se han acabado los tiempos de lo que yo denominaría sucintamente el «internacionalismo abstracto». La vigorosa proclama socialista de que «los obreros no tienen patria» apuntaba de manera correcta y racional a destruir una conciencia nacional chauvinista y patriotera, bien cultivada y trabajada por las clases dominantes, que se alzara frente a otras naciones y olvidara la solidaridad real y fundamental de las grandes mayorías (los proletarios) contra la explotación, ya que en la realidad «los capitalistas no tienen patria». Frente al mundo de las «ilusiones patrióticas», se debía alzar la lucha por la emancipación solidaria e internacionalista. Pero este planteamiento, enormemente certero en sus análisis de las dimensiones económicas y sociales del hombre, pasaba por alto inconscientemente o dejaba en la sombra el hecho de que las naciones tienen su entramado legítimo, su cultura propia, sus instituciones originales que no pueden quedar destruidas por un uniformismo arrasador. Incluso esta dimensión ya fue descubierta por planteamientos marxistas posterio-

8. Bergson, H., *Las dos fuentes de la moral y de la religión* (1932), Madrid, Tecnos, 1996, pp. 387-404.

res (entre ellos el austromarxismo y las posiciones de Gramsci), que no es el momento de analizar aquí. El hombre no es sólo «homo economicus». El propio desarrollo de la historia del siglo XX así lo ha puesto de manifiesto.

Por mi parte, yo no creo que sea incompatible, ni desde el punto de vista intelectual ni en su dimensión práctica, potenciar simultáneamente una conciencia nacional y una conciencia inter-nacional. Creo que las dos pueden ir perfectamente unidas y son un correctivo la una de la otra. Se podría decir incluso que *van dialécticamente unidas y además deben ir así*. Para fundamentar esto, es preciso realizar ciertas aclaraciones de conceptos.

La primera observación que hay que destacar, y que yo casi definiría como elemental es que el concepto de nación es diferente del concepto de Estado.[9] Nos hallamos ante dos conceptos diferentes. Una nación es una colectividad humana articulada por una cultura propia, por una historia común, por una lengua propia, por una organización social y política específica, por un territorio común, etc., por lo que se denominan *elementos objetivos*. Lo que se suele calificar como *carácter nacional*. Se trata de elementos que tienen un peso real y efectivo en la constitución de los pueblos y no de ensoñaciones fútiles y quiméricas de ciertos pensadores. Y aunque sean construcciones humanas, no dejan de tener su consistencia (aunque no tengan una realidad como los fenómenos de la naturaleza, desde luego). Pero también esta colectividad está articulada por *elementos subjetivos*: una conciencia nacional y una voluntad de vida en común. Se tiene conciencia de ser un pueblo diferenciado y se tiene la voluntad y la decisión de serlo. Estos dos elementos *deben darse conjuntamente* (en mayor o menor grado) para que se configure una realidad nacional. La articulación de estos dos elementos nos da una comprensión adecuada de las realidades nacionales y de su consideración crítica. Y éstos no son sentimientos simplemente, se trata de realidades que pueden pensarse en relación a la razón.

---

9. En este punto me baso de manera libre en las perspectivas desarrolladas hace ya mucho tiempo por Gregorio Rodríguez de Yurre en sus obras *Ética* (Vitoria, Eset, 1966) y *Filosofía Social* (Vitoria, Eset, 1966). Es curioso que estas perspectivas hayan resistido, en mi opinión, el paso de los tiempos y se muestren tan actuales como entonces.

Por eso resulta decisivo no confundir este concepto con el concepto de Estado. El Estado es una organización político-social que puede agrupar a una nación o a diferentes naciones. Aunque con frecuencia se han asimilado los términos nación y Estado, sobre todo a partir de la historia moderna de los Estados europeos que se constituyen como Estados-Nación, las dos realidades son diferentes. Hay abundantes ejemplos históricos de Estados plurinacionales en el pasado reciente y en el presente (Unión Soviética, Gran Bretaña, Suiza, Bélgica, Canadá, muchos Estados africanos y latinoamericanos...). España, sin ir más lejos, es un Estado plurinacional, a mi juicio, por mucho que reaccionarios y ciertos intelectuales «progres» se empeñen en negarlo con gran profusión de medios y poca enjundia intelectual.

Por eso, la comprensión del término internacionalismo tiene mucho que ver con el guión que marco en dicho concepto. Inter-nacionalismo es hermandad entre naciones, no entre Estados, y quiere decir relación libre y fraternal y no dominio flagrante o solapado de unas naciones sobre otras. La diferencia no significa en principio distanciamiento o superioridad, sino simplemente diferencia. La diferencia no es conciencia de «pueblo elegido», de superioridad étnica, como algunos quieren hacer pasar de matute, sino conciencia de alteridad respecto a otros pueblos. Por tanto el inter-nacionalismo en principio no se opone al desarrollo de los valores de cada nación o de cada cultura, sino al chauvinismo de pensar que mi cultura es superior a las otras, al aislacionismo de impedir que mi cultura se vea «corrompida» por aportaciones extrañas o al imperialismo de imponer una cultura determinada sobre otras culturas. Victoria Camps[10] señala con buen tino que los nacionalismos expresan la aspiración de los pueblos a tener una esfera propia y diferenciada perfectamente legítima y a resistir a un proyecto común elaborado sin ellos. Incluso responden a uno de los últimos derechos universalmente reconocidos y que cada vez tendrá más operatividad en la vida internacional futura: el *derecho a la autodeterminación*, el derecho de cada nación a decidir libremente sobre su estructuración política presente y futura, más allá de los marcos políticos existentes en la actualidad.

---

10. Camps, V., *La identidad europea como identidad moral*, Coloquio de Bruselas 1992, manuscrito.

Por eso, creo que para mantener y mejorar la vida de las personas y de las naciones de la humanidad es tan importante conservar los valores universales como mantener las riquezas polimórficas de las diferencias culturales. Y esto no supone reivindicar un relativismo radical ideológico, sino por el contrario fundamentar un universalismo aglutinador y articulador de las diferencias. Porque hay que darse cuenta de que el *nacionalismo* (como otros muchos fenómenos culturales y /o políticos) es fundamentalmente *multiforme* (es decir hay nacionalismos de diverso tipo) y la comprensión de esta multiplicidad y pluralidad necesita contextualizarse siempre para no caer en el simplismo barato o en la banalidad intelectual. No es lo mismo un nacionalismo agresivo e imperialista con otros pueblos que un nacionalismo de resistencia al rodillo uniformizador de un Estado. No es lo mismo un nacionalismo esencialista y reaccionario que un nacionalismo democrático y ciudadano. Y en el debate político de la actualidad se identifica con mucha frecuencia (¿no será una posición muy «interesada» y manipuladora?) nacionalismo con etnicismo, con antimodernidad, hasta con terrorismo.

Existen intelectuales que afirman pomposa y dogmáticamente con toda rotundidad: «Toda posición nacionalista es chauvinista, etnicista, limitadora, antiuniversalista...», pero de matute aceptan como natural que su nacionalismo no lo es. Curiosamente parece que esta definición sólo se aplica a los nacionalismos pequeños, débiles, a los nacionalismos sin Estado. ¿Es que acaso los grandes nacionalismos (español, francés, inglés, alemán, estadounidense, etc.) no han existido nunca y han desaparecido finalmente de la faz de la tierra y los habitantes de esos Estados se han convertido desde hace tiempo en «ciudadanos del universo», en «internacionalistas de pro»? ¿Cómo puede haber intelectuales tan ciegos para detectar la paja en el ojo ajeno y no ver la viga en el propio? Está bien que adviertan de los posibles o reales peligros derivados de posiciones nacionalistas, pero que no los «esencialicen», como si fueran todos ellos inherentes a cualquier planteamiento nacionalista menos al suyo y sobre todo que no se eximan de tenerlos también en sus propias concepciones. No basta proclamarse retóricamente internacionalista, para serlo en serio y con rigor, cuando por la puerta de atrás se cuelan no sólo posturas nacionalistas, sino patriotismos de vía estrecha. En este punto resultan muy reveladoras estas re-

flexiones de un filósofo amigo: «En cualquier caso, y contra una opinión excesivamente extendida en nuestros días, los peligros no vienen tanto de los nacionalismos como de la *rigidez supernacionalista de los Estados*. Más aún, peor que el nacionalismo radical es la indiferencia de esos ciudadanos que no se enteran de las miserias ajenas si no es desde su tranquila silla estatal. Como más de un filósofo moral ha enseñado, la mejor manera de acceder a lo universal no es dando un salto de gigante sino ascendiendo peldaño a peldaño. Y el primer peldaño está junto a los más próximos».[11]

Una conciencia lúcida debe potenciar todos *los rasgos culturales diferenciadores positivos* como parte integrante de cualquier proyecto emancipador. Debe potenciar las lenguas que se hallan en situación de minorización evidente. Debe hacer valorar y conocer la historia de nuestros pueblos y la cultura popular. Y debe contribuir eficazmente a la mejora de la situación social y política. «El esfuerzo, que debe renovarse una y otra vez, por establecer un *orden cosmopolita del derecho y de la paz*, es, como ha señalado Kant, un deber moral de los hombres. La necesidad de un orden internacional del derecho y de la paz políticamente eficaz y apoyado en razones morales, implica también que se reconozca como inevitable y como normativamente necesario, al menos en el nivel de un ordenamiento jurídico cosmopolita, *la convivencia regulada de diferentes culturas*, es decir, de diferentes naciones y/o de diferentes tradiciones religiosas y estilos de vida en una sociedad multicultural.»[12]

La necesidad de seguir trabajando por la transformación de nuestros pueblos hacia un futuro de mayor justicia, de paz y de libertad, no está reñida de ninguna manera con el inter-nacionalismo y la hermandad entre las naciones. Porque no puede haber auténtico inter-nacionalismo donde no exista un reconocimiento y una valoración real y efectiva de las naciones, de sus ciudadanos y de su poder democrático soberano. El filósofo alemán Tugendhat lo tiene claro: «No creo que haya una alternativa al nacionalismo. Si deseamos crear un Estado mundial será

11. Sádaba, J., *Diccionario de ética*, Barcelona, Planeta, 1997, p. 190. El subrayado es mío.

12. Apel, K.-O. «El problema del multiculturalismo desde la perspectiva de la ética del discurso», en VV.AA., *Topografías del mundo contemporáneo*, Madrid, Encuentro, 1998, p. 19.

por otras razones que la supresión del nacionalismo. Además sabemos por el problema de los nacionalismos dentro de los Estados que así no se puede combatir el nacionalismo. Y finalmente los nacionalismos de los Estados y dentro de los Estados son, siempre que sean benignos, algo que debemos fomentar no sólo porque incrementan las posibilidades de la responsabilidad moral, sino porque son opuestos a la uniformidad. Sería un total malentendido del sentido de igualitarismo pensar que implica el uniformismo. El igualitarismo es una concepción normativa de derechos iguales para individuos y grupos desiguales».[13]

En este sentido el planteamiento de un patriotismo constitucional, defendido vehemente por Jürgen Habermas, no debería oponerse a los planteamientos hasta ahora mantenidos, sino que representa, a mi juicio, un complemento crítico y emancipador. La sola perspectiva de un patriotismo constitucional no explica de ninguna manera la pervivencia de las naciones diferenciadas en razón de su lengua, de su cultura, de su historia... Este planteamiento es excesivamente abstracto si el patriotismo constitucional aparece como el único componente fundamental de las identidades nacionales, que en definitiva desaparecerían de hecho en aras de un uniformizador y universalista núcleo de valores constitucionales de las naciones. Las naciones desaparecerían si su poder configurador sólo fueran los valores constitucionales y no el conjunto de factores objetivos y subjetivos que he defendido que configuran una nación. Otra cosa es que la historia, la cultura, la lengua, las ideologías han llevado al paroxismo de las identidades monolíticas, opresivas e incluso expansivas y agresivas en nombre de los valores de la patria. Pero eso lo han realizado y lo realizan en la historia las naciones poderosas en todos los aspectos, no los pueblos pequeños y marginados.

Por eso mantengo que el patriotismo constitucional es un complemento necesario, a la hora de articular, no una concepción histórico-científica de la nación, sino un concepto normativo de nación. Porque da contenido normativo a lo que debería ser una nación adecuadamente estructurada según valores políticos universalistas y democráticos. Este patriotismo está basado en la lealtad a la universalidad de los principios políticos de

13. Tugendhat, E., «Identidad: personal, nacional y universal» (Conferencia en Santiago de Chile), en *Problemas*, Barcelona, Gedisa, 2002, pp. 28-29.

libertad y democracia plasmados en la Constitución. Para articular una identidad colectiva no hay que referirse únicamente a la propia tradición e historia: el patriotismo constitucional tiene fuerza formadora de identidad, basada en criterios universalistas (el Estado nacional de la Revolución Francesa tuvo sentido cosmopolita; se trataría de reavivar ese elemento y desarrollarlo en el multiculturalismo). El mismo contenido universalista (los principios del Estado de Derecho y de la democracia) será asumido en cada caso desde su propio contexto histórico.

A este primer punto se añade un segundo aspecto, fundamental para nuestros propósitos: la actitud crítica frente a las propias tradiciones. Este patriotismo es crítico con las propias tradiciones. En este sentido propone extender la responsabilidad también hacia el pasado. Sólo una sensibilización frente a las injusticias del pasado puede generar una distancia reflexiva respecto a nuestra propia tradición. Por ello, nuestra identidad no es sólo algo que hemos encontrado, sino que también es nuestro proyecto de futuro. La tradición debe ser selectiva y debe pasar por el filtro de la crítica, por el filtro de la «conciencia de pecado». «Sólo la sensibilidad frente a los inocentes torturados de cuya herencia vivimos es capaz también de generar una distancia reflexiva respecto a nuestra propia tradición, una sensibilidad frente a la terrorífica ambivalencia de las tradiciones que han configurado nuestra propia identidad. Pero nuestra identidad no es solamente algo con que nos hayamos encontrado ahí, sino algo que es también y a la vez nuestro propio proyecto. Es cierto que no podemos buscarnos nuestras propias tradiciones, pero sí que debemos saber que está en nuestra mano el decidir cómo podemos proseguirlas... Pues toda prosecución de la tradición es selectiva, y es precisamente esta selectividad la que ha de pasar hoy a través del filtro de la crítica, de una apropiación consciente de la propia historia o, si usted quiere, por el filtro de la "conciencia de pecado".»[14] De manera indirecta Habermas reconoce que el patriotismo constitucional no puede ser el único elemento configurador de la nación. No podemos buscarnos nuestras propias tradiciones, aunque sí podemos configurar en el futuro el sentido de nuestras tradiciones con perspectiva crítica.

---

14. Habermas, J., *Identidades nacionales y postnacionales*, Madrid, Tecnos, 1987, p. 121.

Otro complemento importante que puede relativizar y moderar el sentimiento patriótico lo encuentro en lo que podríamos denominar el «patriotismo de la compasión», planteado por Simone Weil en plena segunda guerra mundial. «La compasión por la patria es el único sentimiento que no suena a falso en estos momentos [...] Mientras que el orgullo por la grandeza nacional es por naturaleza exclusivo y no puede trasponerse, la compasión es esencialmente universal, sólo que es más virtual para las cosas lejanas y extranjeras, más real, más carnal, más cargada de sangre, lágrimas y energía eficaz para las cosas próximas [...] La fraternidad germina fácilmente en la compasión por una desgracia que, inflingiendo a cada uno su parte de sufrimiento, pone en peligro algo mucho más precioso que el bienestar de cada uno. El orgullo nacional, en la prosperidad como en la desgracia, es incapaz de suscitar una fraternidad real, calurosa. No existía entre los romanos; ignoraban los sentimientos verdaderamente tiernos. Un patriotismo inspirado en la compasión da a la parte más pobre del pueblo una situación moral privilegiada. La grandeza nacional no es un estímulo en las capas sociales más bajas sino en los momentos en que cada uno puede esperar, al mismo tiempo que la gloria del país, una parte personal en esta gloria.»[15]

4. **Derechos colectivos y derecho de autodeterminación**

En el pensamiento político y jurídico actual prevalece la idea de la *indivisibilidad* de los derechos humanos y de las libertades fundamentales. Si la persona es un ser individual y social conjuntamente, no es posible ni en la teoría ni en la práctica establecer una jerarquía de valoración entre los diferentes derechos. «Así como el hombre histórico concreto de hoy es, dialécticamente, un ser humano socio-individual, así también los derechos de nuestro ser humano actual sólo pueden realizarse, dialécticamente, reconociendo los derechos individuales y colectivos a la vez.»[16] A este dato fundamental de la existencia humana

15. Weil, S., *Raíces del existir*, Buenos Aires, Sudamericana, 1954, pp. 178-180.

16. Urkola, M., «La autodeterminación de los pueblos desde una perspectiva interdisciplinar», en VV.AA., *Derechos humanos individuales. Derechos de los Estados. Derechos de los pueblos*, Bilbao, Herria 2000 Eliza, 1990, p. 359.

habría que añadir otra consideración importante: una gran parte de los derechos individuales no pueden ejercitarse de forma individual, sin contar con el concurso de otras personas. Sin embargo, no por ello el ejercicio de tales derechos priva a la persona de su individualidad. Cada derecho sigue siendo un derecho individual. Los derechos colectivos son los que sólo pueden ejercitarse con la colaboración de un grupo, bien en forma de una única persona (matrimonio) o, más habitualmente, de varias personas (libertad de información, de prensa, de reunión, de manifestación...). Dicho de otro modo, la vida humana comprende un número creciente de elementos que hacen necesario que el individuo colabore con sus iguales.

No me cabe la menor duda de que sólo el reconocimiento y la promoción de todo el espectro de derechos humanos es garantía de respeto de la persona humana en su totalidad. Yo sugeriría la imagen del *caleidoscopio de derechos humanos* para mostrar de manera visible lo que intentamos justificar y fundamentar. En el caleidoscopio vemos una rica figura compuesta por multitud de elementos que configuran una estructura compleja y atractiva. Si fuéramos arrancando elementos del caleidoscopio, la figura se mantendría, pero cada vez con menos riqueza de componentes, con menos complejidad, hasta el punto de que nos quedaríamos con una figura mutilada, simple, sin elementos, sin matices, sin colores. De la misma manera, si fuéramos arrancando paulatinamente derechos de la persona humana, nos quedaríamos cada vez más con una figura humana raquítica, desfigurada, mutilada y al final anulada en cuanto persona. Sólo el *respeto de todos los derechos* garantiza el desarrollo total de las personas, su dignidad.

He señalado anteriormente que los derechos de reunión, manifestación, libre religión, defensa de la lengua propia... son derechos individuales, pero al mismo tiempo derechos colectivos. Estos derechos sólo pueden realizarse y ejercitarse en grupo o colectividad, por lo que sería un contrasentido admitirlos como derechos individuales y no permitir ejercerlos en cuanto colectividad. Son también derechos de grupos o colectividades. Entre estos derechos se encuentra *el derecho de autodeterminación*. Las Naciones Unidas señalan claramente en sus textos que el derecho de los pueblos a la libre determinación y los demás derechos humanos fundamentales tienen una misma base, que

se encuentra en el reconocimiento de la dignidad humana. La razón radica en que existe una relación entre el principio de la igualdad de derechos y la libre determinación de los pueblos y el respeto a los derechos fundamentales y la justicia. Así se dice: «La igualdad de derechos y la libre determinación de los pueblos forman parte del grupo de derechos humanos y libertades fundamentales cuyo reconocimiento es consecuencia lógica inevitable del reconocimiento de los derechos humanos. No es posible separarlos. En efecto, sin libertad política no es posible respetar plenamente los derechos civiles y no se puede garantizar la igualdad de todas las personas ante la ley, a menos que se reconozcan como iguales a las naciones a las cuales éstas pertenecen. En consecuencia, el derecho de los pueblos a la libre determinación reviste el mismo valor universal que los demás derechos humanos».[17]

La argumentación no puede ser más clara. El derecho de autodeterminación forma parte de los derechos fundamentales y en consecuencia tiene el mismo valor *universal* que el resto de los derechos humanos. No es un derecho derivado de otros, de segunda categoría o de menor valor. Héctor Gros Espiell, que fue Relator Especial de la Comisión de Derechos Humanos en el documento de la ONU sobre la libre determinación de los pueblos señala con agudeza que este derecho plantea complejos problemas jurídicos, pero a la vez es un principio que políticamente tiene una *fuerza explosiva*. «Desde el punto de vista jurídico este derecho [...] ha permitido superar la clásica dicotomía entre derechos individuales y derechos colectivos. Hoy se acepta que un mismo derecho puede al mismo tiempo constituir el objeto de un derecho individual y de un derecho cuyo titular sea un sujeto colectivo. El derecho a la libre determinación de los pueblos es así, además de un derecho colectivo cuyos titulares son los pueblos, un derecho y una condición necesaria, pero no suficiente, para asegurar en un determinado ámbito especial la efectiva y plena vigencia, sin discriminación de ninguna clase, de los derechos del hombre. Este derecho en la situación actual de la Comunidad Internacional debe conceptualizarse como un caso de *ius cogens*, es decir de norma imperativa de derecho internacional, con todas las trascendentes consecuencias que de ello se

17. Naciones Unidas.

derivan. En cuanto derecho colectivo es un derecho cuyos titulares son todos los pueblos.»[18]

Con frecuencia se ha considerado y se ha justificado el derecho de autodeterminación como un derecho de los pueblos colonizados, de las colonias, con vistas a poder decidir su futuro de manera libre, arrancando las cadenas de la colonización y de su dominación política y económica. Sin embargo, esta interpretación constituye un planteamiento falaz e interesado de los Estados actuales dominantes para que no tenga validez política y jurídica el derecho a la autodeterminación, y para que no salga adelante un planteamiento que se derive de la lógica propia del discurso de los derechos fundamentales. John Humphrey, ex director general de la División de Derechos Humanos de la ONU, señala muy atinadamente: «El silogismo: todo pueblo tiene derecho a la libre determinación y sólo las colonias tienen este derecho, luego sólo las colonias son pueblos, es altamente ridículo».[19] Es cierto. No sólo las colonias son pueblos, son pueblos todas las colectividades que así lo reivindiquen. Un pueblo con características étnicas, lingüísticas, históricas, culturales..., propias y con una conciencia nacional propia y diferenciada tiene derecho a ejercer su voluntad propia de decisión, posee el derecho a organizarse políticamente de manera autónoma, el derecho de autodeterminación.

Con esto se rompe la lógica de los Estados constituidos que con frecuencia niegan este derecho a los pueblos o naciones existentes en su seno. Pero este derecho no implica necesariamente la independencia de un pueblo, sino *la libre determinación de constituirse políticamente según su propia decisión*. Como señala acertadamente Karel Basak: «La autodeterminación es a los pueblos lo que la libertad a los individuos, esto es, la base misma de su existencia. Aunque la autodeterminación no puede ser un derecho humano individual, es obviamente la condición indispensable para

---

18. Gros Espiell, H., «A manera de presentación», en VV.AA., *Autodeterminación de los pueblos. Un reto para Euskadi y Europa*, T. 1, Bilbao, Herria 2000 Eliza, 1985, pp. 15-16. Es muy interesante leer de este autor *El Derecho a la Libre Determinación. Aplicación de las resoluciones de las Naciones Unidas*, Nueva York, 1979, párrafos 56-57, pp. 9-10 o su artículo «El derecho a la Libre Determinación de los Pueblos y los Derechos Humanos», en *Anuario de Derechos Humanos*, Universidad Complutense de Madrid, n.º 1, 1982.

19. Humphrey, John, miembro del Comité de Redacción de la Declaración Universal de los Derechos Humanos.

la propia existencia de los derechos del hombre por cuanto, cuando no se da, el hombre no puede ser libre, dado que no se le permite liberarse».[20] Esto significa conectar de manera intrínseca el derecho de autodeterminación y el ejercicio de la democracia, en cuanto organización de la vida política y social respetuosa de la voluntad popular y de los derechos del hombre. En expresión de Gurutz Jaúregui: «El derecho de autodeterminación, como derecho esencialmente democrático que es, debe seguir constituyendo, en nuestra opinión y en abstracto, un principio de validez general en la medida en que constituye la forma más elevada de expresión de la voluntad soberana de los pueblos».[21] Creemos que la cuestión queda clara. Aunque la plasmación jurídica del derecho de autodeterminación en el derecho internacional no contempla de hecho el caso de pueblos existentes dentro de los Estados actuales, sino el caso de los pueblos colonizados, la validez del derecho de autodeterminación no queda anulada como principio fundamental a respetar. Los *Pactos Internacionales de los Derechos del Hombre* de 1966 lo señalan claramente en el artículo primero de la primera parte: «Todos los pueblos tienen el derecho de libre determinación. En virtud de este derecho establecen libremente su estatuto político y aseguran libremente su desarrollo económico, social y cultural».[22]

La *Declaración Universal de los Derechos de los Pueblos*, proclamada en Argel en 1976,[23] aunque no tenga evidentemente el rango de derecho positivo internacional del que disponen los textos emanados de las Naciones Unidas y firmados por los Estados, exponen

---

20. Basak, Karel, «Human Rights: A Thirty-Year Struggle: the Sustained Efforts to give Force of law to the Universal Declaration of Human Rights», *UNESCO Courier* 30:11, París: Unesco, noviembre 1977.

21. Jauregi, G., «El derecho de autodeterminación en las sociedades desarrolladas», en VV.AA., *Autodeterminación de los pueblos: Un reto para Euskadi y Europa*, Bilbao, Herria 2000 Eliza, 1985, T. 1, p. 160. Para profundizar en este tema consultar el libro, ya clásico, de J.A. Obieta, *El derecho humano de la autodeterminación de los pueblos*, Madrid, Tecnos, 1985.

22. Naciones Unidas, *Pacto Internacional de derechos civiles y políticos*, en Truyol y Serra, A., *Los derechos humanos*, Madrid, Tecnos, 2000, p. 149. Este derecho también constituye el artículo primero del *Pacto Internacional de derechos económicos, sociales y culturales*, ratificados en la misma fecha de 16 de diciembre de 1966 (*op. cit.*, p. 140).

23. Ver Basso, P., «Significación de la Declaración universal de los Derechos de los Pueblos», en VV.AA., *Derechos humanos individuales. Derechos de los Estados. Derechos de los Pueblos*, *op. cit*., pp. 95-105.

los derechos fundamentales de los pueblos. Se proclama el derecho a la existencia, a la autodeterminación política, a la cultura propia, a los recursos comunes, los derechos económicos, los derechos de las minorías y se hace un llamamiento a todos los miembros de la comunidad internacional para restablecer los derechos fundamentales de un pueblo cuando sean gravemente ignorados.

Según el famoso jurista de la Universidad de Lovaina, François Rigaux,[24] experto en derecho internacional, la declaración de Argel realiza una auténtica revolución copernicana, consistente en desplazar el centro de gravedad del derecho internacional del individuo y del Estado hacia el pueblo y dar una base y un fundamento distintos al derecho internacional. Poner a los pueblos y no a los Estados en el centro de un intento de nuevo derecho internacional significa no reconocer y codificar situaciones de hecho, no reconocer la ley del más fuerte, sino los valores y los principios de validez universal que sean fuente de un nuevo derecho internacional que ponga a los pueblos como sujeto propio. Esto supone reactivar la dimensión «utópica» frente a las irracionalidades de la realidad existente. Cuando se secan los manantiales utópicos, se extiende un desierto de trivialidad y de degradación. Sin dimensión utópica las personas y las sociedades se aletargan y se esclerotizan. Perder esta dimensión utópica significaría matar nuestras raíces éticas, nuestras propuestas de mayor humanidad y de derechos para todos, que son precisamente una de las características fundamentales del ser humano.

Hay una experiencia común a todos los que militan por la causa de los derechos humanos. La experiencia demuestra que tantos derechos, solemnemente proclamados, fracasan si no están sostenidos por un movimiento democrático y por una conciencia política madura. La historia europea de los dos siglos

---

24. Rigaux, F., *Pour un droit des peuples. Essais sur la Déclaration d'Alger*, París, Berger-Levrault, 1978, p. 41. La Carta Africana de los derechos del hombre y de los pueblos, adoptada en Nairobi en 1981 por la OUA, dice en su artículo 20: «Todo pueblo tiene derecho a la existencia. Todo pueblo tiene el derecho imprescriptible e inalienable de libre determinación, establecer libremente su condición política y proveer a su desarrollo económico y social siguiendo la vía que haya escogido libremente»; y en su artículo 22: «Todos los pueblos tienen derecho a igual del su desarrollo económico, social y cultural en estricto respeto de su libertad y de su identidad y al disfrute patrimonio común de la humanidad». Ver Truyol y Serra, A., *op. cit*., pp. 274 y 275.

largos que nos separan de la Revolución francesa es en gran parte la historia de la lenta, fatigosa y costosa afirmación de estos derechos: primero en las conciencias, después en las Constituciones y finalmente en los hechos. Estas palabras de Félix Martí señalan bien el camino: «La causa de los derechos de los pueblos es, en el fondo, la opción por un modelo de civilización diferente del actual y que será respetuoso con todos los colectivos humanos. Es una opción contra la ley de la fuerza y a favor de la razón y del derecho. Por este motivo se produce una alianza natural entre los defensores de la autodeterminación y todos los movimientos sociales que también optan por un tipo de sociedad razonable, sensata y diseñada para la paz».[25]

La problemática de los derechos humanos debe dejar de ser objeto de demagogias, medias verdades, parcialidades interesadas o arma arrojadiza de planteamientos contrapuestos. Contribuir a la causa de los derechos humanos significa contribuir *a la causa de todos los derechos humanos para todos*, sin excepción. La seriedad, la grandeza y el alcance humano y político de cualquier propuesta socio-política dependen de tener bien centrado el objetivo de sus acciones y propuestas: la defensa y promoción de todos los derechos humanos. No hay dilemas ni disyuntivas entre derechos individuales y colectivos. Hay que conjugar ambos a la vez.

5. **Autodeterminación y configuración política**

Pero hay que abordar una cuestión crucial en este campo: se trata de la organización política que adopte un conjunto nacional ejerciendo su soberanía de modo democrático. En este punto creo que no hay fórmulas políticas ya determinadas que corresponderían adecuadamente a la «esencia» de una nación. Y creo que esto es fundamental para el debate político que se realiza entre nosotros con tantos tópicos, malinterpretaciones e intereses partidistas. Cualquier pueblo puede darse en libertad una organización política autonómica, federal o confederal con otros pueblos o constituirse como Estado independiente. No hay ni

25. Martí, Félix, «Perspectivas sobre los derechos de los pueblos», en VV.AA., *Derechos humanos individuales. Derechos de los Estados. Derechos de los Pueblos*, *op. cit*., 286.

debe haber en este campo ni imposiciones, ni limitaciones de ningún tipo. Sólo la decisión ciudadana y democrática dilucidará esto a lo largo del proceso histórico de la vida de un pueblo. No hay organización política automáticamente asociada a la «esencia de un pueblo», sino configuración libre de su sociedad, valorando *lo que sea más conveniente* para el desarrollo de su identidad y de los valores sociales y políticos que se quieran promover. Por eso la autodeterminación está absolutamente ligada a una dinámica democrática, donde la *voluntad cívica democrática de los individuos sea determinante*. Lo contrario es negación de la voluntad popular de los ciudadanos expresada de forma democrática. Comparto en este punto las clarificadoras posiciones de Javier Sádaba: «Afirmaba el célebre cardenal Bellarmino que Dios determina la indeterminación de la voluntad humana. Suena, desde luego, a espectacular contradicción. Pero no veo contradicción alguna en interpretar la autodeterminación así: relativización de toda legalidad estatal y primacía de la libre voluntad de los individuos. [...] Algún alma de esas que dicen estar de vuelta podría advertirnos que en un mundo como el de hoy, con superpotencias, los localismos de soberanía *nacional* son infantiles o perversos. Esas almas quizás no entiendan nunca el valor universal de la rebeldía particular. Viene a cuento Bergamín: "la mejor manera de servir a lo común es ser particular"».[26]

Por ello, no hay fórmulas establecidas en esta materia, sino fórmulas que hay que constituir en libertad y democracia, en libre autodeterminación. Por ello también cualquier plasmación política concreta adoptada está sometida a una posible revisión en el futuro, si la voluntad política democráticamente expresada así lo quiere y determina. Y esto por dos motivos fundamentales. En primer lugar, la organización política de un pueblo es histórica y, como tal, puede plasmarse históricamente de diversas maneras. En segundo lugar, todos los ciudadanos y los grupos conservan sus derechos cívicos y políticos, por lo que posiciones minoritarias en el presente pueden pasar a ser mayoritarias en el futuro, si así lo desea la voluntad ciudadana. Lo que no puede admitirse es precisamente que la voluntad popular no sea respetada por imposiciones externas o internas.

---

26. Sádaba, J. y Savater, F., *Euskadi: pensar el conflicto*, Madrid, Libertarias, 1987, p. 82.

Pero, además, debemos tener en cuenta otra dimensión importante de cualquier estructuración socio-política. No se trata únicamente de establecer un pueblo libre en el plano político, sino también en las dimensiones económicas, sociales, culturales en las que está situado y le condicionan. En mi opinión el contenido del concepto «democracia» supera ampliamente una concepción funcionalista de la misma, restringida al ámbito estrictamente político y considerada simplemente como una técnica de ejercicio de la representación política. En este punto yo retomaría las perspectivas de José Luis Aranguren comprendiendo (y reivindicando) la democracia como una exigencia moral y una tarea política de instauración de la justicia a todos los niveles y precisamente por ello como un proceso inacabado, siempre por venir y siempre por rehacer. La democracia política, el poder popular, es el instrumento necesario para alcanzar progresivas cuotas de democracia social, económica, cultural. La democracia se queda manca con la igualdad de participación política; debemos buscar también como norte las mayores cotas de igualdad en nuestras relaciones productivas, en nuestro disfrute de los bienes materiales, sociales y culturales. Porque precisamente esta perspectiva es la que da sentido de justicia a todo proceso de libertad y de liberación. No se trata sólo de avanzar en el camino de la libertad. Es fundamental transitar también por los senderos de la justicia social y de la igualdad. Ya lo señalaba Ernst Bloch con gran perspicacia: «No hay una institución verdadera de los derechos del hombre sin poner fin a la explotación, no hay verdadero término de la explotación sin la instauración de los derechos del hombre».[27]

6. **Hermandad universal y solidaridad**

Todo pueblo ha de adoptar una actitud de apertura real a otras culturas y a otros pueblos con auténtico espíritu de reciprocidad y solidaridad. Es imprescindible reconocer los valores positivos de otras culturas, incluso dejarse empapar por un cierto «mestizaje cultural», porque también es verdad que nuestra patria es la humanidad, más allá de nuestro espacio propio o europeo. El inter-

27. Bloch, E., *Derecho natural y dignidad humana*, Madrid, Aguilar, 1980, pp. XI y XII.

cambio de valores culturales sin imposiciones es siempre un enriquecimiento que hay que potenciar. Defender de manera acrítica que sólo lo autóctono es valioso, constituye una ceguera y una tragedia para los pueblos. Lo valioso (desgraciadamente también lo nocivo) es capaz de traspasar las culturas nacionales y convertirse en patrimonio de toda la humanidad.

Abrirse a otras realidades supone también abrirse a lo que sucede en el mundo a nivel económico, político y social y ponerse en actitud de colaboración para erradicar los graves problemas que afectan a nuestro planeta y sobre todo a los países del Tercer Mundo: opresión económica, hambre, dependencia política. Por eso nuestra apertura internacional no puede quedarse a un nivel folclórico y superficial, sino estructurar proyectos de intercambio y de solidaridad. Por ello esta apertura supone romper ombligismos estériles e insolidarios. Hoy, a la vista de la consolidación económica y política de la Unión Europea, también debemos reflexionar sobre nuestra responsabilidad ética y social. No podemos seguir sin más la dinámica actual que se impone férreamente y adaptarnos sin más a su desarrollo. Debemos aguzar el sentido de nuestra responsabilidad histórica y de nuestra vigilancia crítica, si queremos que nuestro pensamiento y nuestra acción tengan mordiente.

Por ello es necesario contemplar con atención la configuración de nuestra Unión Europea. Junto a elementos valiosos de apertura de fronteras humanas y culturales y de superación de las rivalidades entre los Estados-Nación europeos, se pueden apreciar claras tendencias de constitución de un polo fuerte de poder económico y político que ejerce ya de hecho nuevas dominaciones económicas, políticas y culturales tanto hacia dentro de sus fronteras como hacia fuera. Ante esta ambigüedad de la construcción europea, tenemos que actuar claramente, marcando nuestros puntos de discrepancia con un espacio cerrado, excluyente y dominante. Esto significa desarrollar una conciencia inter-nacional que no sea de boquilla o de pura fachada, sino que potencie ciudadanos conscientes y responsables. Se trata de contribuir a que Europa sea un polo de libertad y de emancipación y no un bastión de dominación.

Porque el proyecto de Unión Europea encierra cuatro peligros, a mi modo de ver, que habría que intentar superar. El primer peligro sería la creación de un bloque económico poderoso

y hegemónico que no permitiera el desarrollo de los países del Tercer Mundo. Por eso hay que recordar insistentemente que la Vieja Europa no puede dejar de ser solidaria con el resto del mundo, que Europa tiene que movilizarse de nuevo en favor del justo desarrollo de todos los pueblos.

El segundo peligro sería la tentación de ahogar las culturas nacionales minoritarias, que están en su seno, por la fuerza económica y política de los Estados más fuertes. Tenemos ejemplos históricos en nuestro pasado muy abundantes. El rodillo uniformizador de las culturas más fuertes ha funcionado con mucha frecuencia en la historia de nuestro continente con total rotundidad. Por eso es necesario estar alerta y defender sin complejos las diferentes culturas nacionales y sus poderes de decisión.

El tercer peligro consistiría en encerrarse en el «oasis de bienestar y nivel cultural» en el que nos encontramos, de manera que desdeñemos otras aportaciones culturales o las liquidemos con aire de superioridad. Los grandes problemas y las tensiones creadas por el fenómeno de la emigración (emigración ilegal, explotación laboral de los emigrantes, malas condiciones de vida y hábitat, actitudes xenófobas y racistas...) deben ser abordados con un gran sentido de la justicia para todos, con una perspectiva de derechos humanos para todos.

El cuarto peligro lo constituye un fenómeno más reciente en la historia europea: su debilidad para plantear una política exterior común, más allá de las políticas exteriores de cada Estado miembro. La guerra de los Balcanes y la invasión de Afganistán e Irak por parte de los Estados Unidos así lo han confirmado. El seguidismo de la política militar y económica de los Estados Unidos practicado de hecho por varios países miembros de la Unión Europea y las tensiones que provocaron en su seno frente a las posiciones de Alemania, Francia y Bélgica (opuestos a la invasión de Irak), no auguran un desarrollo autónomo de la política exterior de la Unión Europea que sea común para todos los Estados miembros y que desarrolle un espacio de relación internacional sin dominaciones.

Hoy sigue teniendo vigencia la llamada incesante a la fraternidad universal a la vista de lo que sucede en nuestro planeta. Si miramos con atención y lucidez la realidad mundial, no podemos afirmar que reine la hermandad universal. Nuestro mundo sigue experimentando un creciente desequilibrio económico entre el

Norte rico y el Sur dependiente, con una cantidad enorme de países en situación neocolonial o en subordinación y dependencia económicas. Esta situación encierra injerencias económicas y militares de las grandes potencias que son determinantes en la vida social y política de los países dependientes. Los problemas de hambre no se solucionan adecuadamente. El deterioro ecológico de nuestro planeta aumenta a pasos agigantados. La explosión demográfica sigue planteando graves problemas. Las pugnas interétnicas y las guerras que le siguen continúan existiendo. Los conflictos entre culturas se mantienen. Los «fundamentalismos» religiosos y los planteamientos racistas despuntan con fuerza, en todos los lugares del mundo y en todas las tradiciones culturales y religiosas (con mayor o menos fuerza según los casos).

En los últimos tiempos estamos asistiendo a la implantación cada vez más amplia y feroz a nivel mundial del imperialismo militar, político y económico de una potencia suprema: Estados Unidos. El último episodio, la invasión de Irak, lo muestra de manera inequívoca. So pretexto de liberar al pueblo iraquí de un poder dictatorial y terrorista, se viola impunemente la legalidad internacional representada por las Naciones Unidas con la finalidad real (oculta tras soflamas demagógicas de lucha por la libertad de los iraquíes y de salvaguardar la seguridad internacional) de afianzar un poder económico y geopolítico en la zona, que beneficie a sus intereses y a los de su aliado en la zona: el Estado de Israel. Podríamos añadir más cosas, pero creo que son suficientes como botón de muestra. Analicemos la actuación de las «tropas aliadas» en la guerra de Afganistán. ¡No vivimos en el mejor de los mundos posibles!, aunque algunos puedan pensar así en Occidente. Por estas razones la proclama de hermandad universal no está pasada de moda, ni mucho menos, sino que representa una tarea ética y política fundamental para la existencia de las personas y de los pueblos.

Por consiguiente yo quisiera finalizar señalando que es posible articular una dimensión nacional, europea y mundial, sin que tengan que aparecer como momentos que se contrapongan, sino más bien como dimensiones que se deben conjugar de manera adecuada. El futuro de las personas y de los pueblos de la humanidad nos concierne a todos. Recordar esto en la teoría y en la práctica ha sido, es y será una de las más nobles tareas de la reflexión filosófica y del actuar humano.

14

FUNDAMENTALISMO, PLURALISMO Y DEMOCRACIA

1. **Una perspectiva ético-política**

Las sociedades humanas se enfrentan actualmente a grandes desafíos, de índole social, económica y política. Desafíos que es imprescindible escudriñar y analizar con precisión y profundidad para encontrar las respuestas que sean adecuadas a los retos que se presentan. Yo quisiera abordar en este trabajo el desafío que representa el *fundamentalismo político*, recordar toda su complejidad y variedad, y señalar las respuestas que desde una perspectiva democrática es necesario adoptar para contrarrestar una posición ideológica y de acción política que emerge de manera vertiginosa e impactante en nuestro mundo global. De hecho los atentados del 11 de septiembre en Nueva York, los del 11 de marzo en Madrid, y otros muchos que han ocurrido en diferentes países, atribuibles a la organización fundamentalista radical Al Qaeda, han puesto sobre el escenario del mundo y en primer plano unas acciones inhumanas y terribles.[1]

Sin embargo, bajo el iceberg de estos atentados se encuentra un problema político global mucho más amplio que tiene hondas raíces económicas, sociales, religiosas y culturales. Por ello no es posible etiquetar este complejo fenómeno del fundamentalismo con un sencillo término para después administrar un

1. Desde hace un año ha emergido el Estado Islámico (EI) en el panorama internacional, una fuerza sumita fundamentalista que se ha asentado conquistando amplios territorios en Irak y Siria y que recluta actualmente muchos miembros.

antídoto simple que, como si se tratara del ungüento amarillo, solucionara la cuestión de un plumazo. La realidad es más compleja de lo que ciertos dirigentes políticos del mundo (todos los que han apoyado la invasión de Irak, pasando por alto los principios básicos de la legalidad internacional) quisieron y quieren hacernos creer, en su afán impúdico de encontrar el respaldo de los ciudadanos a sus políticas de dominación económica y de control político.

Conviene recordar con insistencia que la persona humana no puede ser concebida de manera aislada, atomística e individualista, en la realización de su existencia. La persona humana es constitutivamente un «ser social» o un «ser político». La dimensión política es una realidad estructuralmente constitutiva de la existencia humana. Pero la existencia humana también posee una intrínseca dimensión ética. La dimensión ética no es ni un añadido exterior a la existencia biológica humana, ni un lujo de bienpensantes o acomodados, ni un conjunto de obligaciones y deberes inventado por los poderosos y dominantes, aunque de hecho haya funcionado así en la historia humana con cierta frecuencia. La persona humana no tiene un comportamiento «determinado» por su estructura biológica-psíquica, como sucede en el mundo animal, sino que posee un comportamiento plástico ante las realidades que se le presentan, por lo que debe de realizar necesariamente sus actuaciones eligiendo la que mejor le parezca. Por ello no tiene más remedio que elegir según su juicio y su prudencia (aunque en ocasiones sea difícil) lo que crea que es bueno.

Por esta razón mi propósito es reflexionar sobre el ámbito político y sobre sus conexiones con la dimensión ética. A la hora de estructurar nuestra existencia política, hay que hacerlo en consonancia con lo que nos parezca mejor, más adecuado para los seres humanos, para todos los seres humanos. No vale cualquier cosa, no vale cualquier estructuración. Por ello, esta estructuración política debería tener un horizonte de referencia ético, que busque estructuras adecuadas al bien de la persona, de todas las personas. Salvando la autonomía legítima de la ética y de la política, creo que hay puntos de conexión constitutivos entre ambas, aunque vengan negados por los planteamientos políticos «cientistas» o por aquellas concepciones que reducen el campo de lo político al campo de las técnicas de adquisición,

mantenimiento o subversión del poder. Estas dos dimensiones, política y ética, están más unidas (o deberían estarlo) de lo que los planteamientos anteriores admiten.

2. **Cuando los conceptos se instrumentalizan**

Las acertadas reflexiones de un filósofo esloveno, Slavoj Žižek, nos alertan sobre un problema teórico y práctico de enorme magnitud: la *utilización política perniciosa* de determinados términos o conceptos que parecen estar totalmente claros y definidos. «A lo largo de toda su trayectoria, el "totalitarismo" ha sido una noción ideológica que ha apuntalado la compleja operación de "inhibir los radicales libres", de garantizar la hegemonía demoliberal; ha permitido descalificar la crítica de izquierda a la democracia liberal como el revés, el "gemelo" de las dictaduras fascistas de derechas. [...] La noción de totalitarismo, lejos de ser un concepto teórico efectivo, es una especie de *subterfugio* que, en lugar de permitirnos pensar y obligarnos a adquirir una nueva visión de la realidad histórica que describe, nos descarga del deber de pensar e, incluso, nos *impide* activamente que pensemos.»[2]

De ahí nace, según este autor, «la afirmación neoliberal de que cualquier proyecto político emancipatorio radical desemboca finalmente en alguna de las versiones de la dominación y el control totalitarios. De esta forma, el liberalismo consigue asociar los nuevos fundamentalismos étnicos *y* (lo que queda de) los proyectos emancipatorios de la izquierda, como si estas dos realidades estuvieran "íntimamente relacionadas" y fueran dos caras de la misma moneda, ya que ambas aspiran al control total [...] (esta combinación es la nueva forma de la vieja noción liberal de que el fascismo y el comunismo son dos formas de la misma degeneración "totalitaria" de la democracia)».[3]

Quizás lo que denuncia Žižek respecto al uso abusivo del concepto de totalitarismo pueda aplicarse al tema del *fundamentalismo*, precisamente por la utilización actual de este úl-

---

2. Žižek, Slavoj, *¿Quién dijo totalitarismo? Cinco intervenciones sobre el (mal)uso de una noción*, Valencia, Pre-Textos, 2002, p. 13.

3. *Ibid*., pp. 14, 15-16.

timo concepto de una manera similar. No hay más que echar un vistazo a la situación actual en el panorama político-social mundial para percatarse de la utilización interesada, y muchas veces falaz, de determinados términos para desprestigiar a los «enemigos políticos» y hasta para atacarlos militarmente, considerándolos como enemigos de la democracia y de la libertad. Si analizamos los conceptos utilizados por el Gobierno de los Estados Unidos durante la administración Busch en su última «cruzada» militar y política, calificada como guerra preventiva, el enemigo queda perfectamente caracterizado: el eje del mal es el «integrista», el «fundamentalista».[4] Pero es que bajo ese manto del fundamentalismo se incluye toda posición política, sea o no de hecho fundamentalista, que no acepte el orden proyectado por el imperio o se enfrente a él. Pareciera que el dominador mundial, cual prestidigitador de éxito, sacara de su chistera constantemente conejos y conejos fundamentalistas.

Y se proclama sin sonrojo a los cuatro vientos que la cruzada lanzada se hace a favor de la libertad y la democracia. Pero, ¿de qué libertad hablamos?, ¿de la libertad de Estados Unidos para ser el gendarme y el dueño del mundo? ¿Y de qué democracia hablamos?, ¿de la instauración de un poder que sea un satélite de los intereses geopolíticos y económicos de la gran potencia? Después de la Segunda Guerra Mundial, los gobiernos de Estados Unidos han estado involucrados en acciones exteriores político-militares que nunca han supuesto el establecimiento de regímenes democráticos. Un pequeño repaso: guerra del Vietnam, derrocamiento del régimen democrático del presidente Allende en Chile, intervención militar en Panamá, sostenimiento de los regímenes autoritarios de Centroamérica, apoyo a la guerrilla-contra en Nicaragua...

Posteriormente se produjo una progresiva «sharonización» de la política exterior de la administración Bush, que responde a una alianza «fundamentalista» y que contiene un componente marcial y otro misionero. Los gobiernos de Estados Unidos e Israel decidieron que sus pueblos eran los elegidos para modificar el curso del mundo e imponer sus puntos de vista y sus inte-

4. Y yo me pregunto con asombro y con espanto: ¿cuándo una guerra justa ha sido alguna vez preventiva? Quisiera un ejemplo histórico, sólo uno.

reses. Ésta sí que es la tentación «totalitaria» y «fundamentalista» que funde visiones políticas, militares y religiosas y las traduce en acciones sumamente peligrosas para la humanidad y que rompen absolutamente las bases mínimas del derecho internacional adquirido. En este sentido este fundamentalismo protestante y judío tiene semejanzas con Al Qaeda y otras organizaciones, como la emergente Estado Isláa¡mico, en una lucha apocalíptica por el poderío mundial cumpliendo una misión salvífica divina, que no repara en medios ni en víctimas, aunque sean inocentes, para imponer sus planes.[5]

Nos encontramos aquí con planteamientos políticos que se visten con ropaje democrático, pero que encierran de hecho posturas terriblemente autoritarias y «fundamentalistas». En la lucha política el concepto de fundamentalismo es utilizado de manera muy instrumentalista por la derecha o la extrema derecha «democrática» para caricaturizar cuestiones o problemas complejos y para desprestigiar planteamientos políticos radicales (que no extremistas) y de esta manera asegurarse su predominio social y político. En definitiva, para negar el pluralismo y la tolerancia de hecho. Por ello yo sustentaría que el «fundamentalismo democrático» es una variante más (y actualmente muy real, porque también se da en algunos países europeos) del integrismo político y un vampiro destructor de una sociedad democrática. Cuando además se controlan buena parte de los medios de comunicación de masas existentes por vía directa o mediante sutiles coincidencias estratégicas económicas y políticas, la situación se agrava cada vez más y la democracia se ve disminuida y controlada.

---

5. En un artículo de opinión Iosu Perales señala acertadamente: «Su cristianismo derechista comparte con el judaísmo ultraortodoxo un Dios colérico. "Por Dios te despojaré como se descorteza un árbol" [...] Pero este modo de estar en el mundo no es solamente consecuencia de ser un poder imperial, sino que es también la expresión de quien cumple una misión salvífica ordenada por el Dios de la naturaleza y de las naciones que impone a Estados Unidos altas obligaciones. El fundamentalismo protestante del Gobierno norteamericano comparte con Bin Laden una visión guerrera y apocalíptica que contempla la aniquilación del enemigo e incluso la de multitudes inocentes». Ver el periódico *Gara* del 3 de mayo de 2004, p. 11.

3. **Variedad de fundamentalismos**

Por ello conviene partir de una primera constatación que considero decisiva. Existen integrismos y fundamentalismos políticos de muy diferentes tipos, ligados a distintas concepciones sociales, ideológicas o religiosas. Como toda definición conceptual, y sobre todo cuando se está abriendo paso en nuestro ideario, el concepto de *fundamentalismo* encierra una significación un tanto vaga y difusa. Yo me atrevería a definir el *fundamentalismo* como aquella posición política que quiere imponer o impone de hecho el establecimiento de una organización social y política de acuerdo a una determinada concepción ideológica, con fuertes elementos religiosos, pero sin contar de manera real y efectiva con la decisión y participación *de todos los ciudadanos* de esa sociedad o atenuándolas gravemente. De esta manera se establece un ordenamiento social y político alejado de los parámetros de una democracia.

Ahora bien, cuando hablamos de fundamentalismo en sentido estricto en el mundo contemporáneo, nos referimos a una serie de movimientos, en diferentes países, que comparten ciertos rasgos comunes y que se caracterizan por la combinación de dos elementos. Un primer elemento es la invocación de un retorno a los textos sagrados, pero leídos de manera literal. El segundo es la aplicación de estas doctrinas a la vida social y política. Estos dos elementos están presentes conjuntamente con mayor o menor peso en el fundamentalismo. Por ello habría que distinguir con claridad el fundamentalismo por un lado de otros movimientos favorables a concepciones políticas autoritarias y por otro lado de otros movimientos que de una manera no fundamentalista o no literal, buscan la incidencia de las doctrinas religiosas en la política (la influencia del catolicismo en el nacionalismo polaco e irlandés o la teología de la liberación y las comunidades de base en el panorama de América latina).

Esta definición muy general tiene aplicaciones bastante amplias. Podemos pensar primero en el movimiento islámico en Irán que llegó al poder en 1979 y que ha gobernado el país desde entonces. Pero podemos referirnos a los movimientos fundamentalistas de otros países árabes o de mayoría musulmana, Egipto, Argelia, Pakistán, etc. que de manera similar buscan establecer lo que ellos denominan un Estado islámico. En el caso de los

movimientos islámicos, el término francés *intégriste* (integrista), que sugiere la pretensión de legislar toda la actividad social, y el término inglés *islamist* (islamista), que significa la aplicación del Islam a la política, son términos igualmente apropiados.

Pero, aunque se haya puesto excesivo énfasis en ubicar el fundamentalismo en el mundo musulmán, donde tiene evidentemente una gran incidencia, este término tiene una proyección más amplia, que abarca a las diferentes religiones y culturas. Curiosamente el término surgió aplicado a las sectas protestantes evangélicas que aparecieron en los años veinte en Estados Unidos y que pregonaban un retorno a la lectura literal de la Biblia (con una fuerte tendencia a utilizar los textos más duros y crueles del Antiguo Testamento) y a la lucha contra el secularismo de esa sociedad. En el judaísmo también se encuentran corrientes fundamentalistas que representan una combinación semejante de vuelta literal a las Escrituras y programas sociopolíticos integristas. Esto es evidente en los partidos de la derecha religiosa en Israel que buscan extender la autoridad de la ley judaica en Israel e incluso establecer un Estado confesional judío. También en la India ha surgido en las últimas décadas un fuerte fundamentalismo hindú, que busca establecer el Hindutva, un Estado hindú, y el Ramraja, un Estado basado en las enseñanzas del dios Rama.

Al considerar estos movimientos como movimientos sociales y políticos en nuestro mundo contemporáneo puede resultar útil señalar algunas características comunes. En primer lugar todos estos movimientos pretender hacer derivar su sentido y su autoridad de una vuelta a los textos sagrados, que expresan la voluntad de Dios. Estos textos proporcionan en sí mismos la base para definir una vida correcta. Pero, y esto es lo más pertinente, estos textos proporcionan la base para definir la manera en que la sociedad y el Estado deberían estar organizados. Su segundo rasgo sería que esta vuelta a los «fundamentos» constituye el modelo para el establecimiento de un Estado perfecto en el mundo actual. Sin embargo, lo que ocurre en la práctica es una lectura de estos textos por parte de autoridades contemporáneas y para usos contemporáneos. De ahí los interminables debates de interpretación de cantidad de reglas sociales.

El tercer rasgo común de estos movimientos es que, a pesar de su aparente espiritualidad, aspiran sobre todo al poder so-

cial y político. En el caso de los fundamentalismos cristiano, islámico e hinduista, esta pretensión política está clara: no son movimientos de conversión, ni movimientos de innovación teológica, sino movimientos que aspiran a conquistar el poder, a través de las elecciones, la fuerza o la insurrección y a establecer Estados apropiados. El fundamentalismo es, en este sentido, un medio para alcanzar el poder político y para mantenerlo una vez alcanzado.

La cuarta característica es su dimensión intolerante y su carácter en gran medida antidemocrático. Aunque dicen hablar en nombre del pueblo y perseguir sus metas a través de medios democráticos, son ideológicamente y organizativamente grupos políticos autoritarios y potencialmente dictatoriales. Rechazan premisas de la política democrática, como el pluralismo y los derechos individuales y reivindican una autoridad que no deriva del pueblo; se trata de una autoridad derivada de la voluntad de Dios, inherente a las escrituras e interpretada por líderes autoelegidos. Además incluyen como parte de su ideología la hostilidad hacia aquellos que no comparten su fe e incluso hacia aquellas personas de su propia fe que no comparten su peculiar orientación.

4. **Democracia, libertades y derechos humanos**

Es necesario partir de un dato importante: el mundo «occidental cristiano» está dando mucha importancia a la agresividad del Islam y a la amenaza que supone para Occidente. Sin embargo, el análisis más elemental de la historia del mundo sugiere que el problema ha estado históricamente en la otra parte, en lo que se suele denominar Occidente, y no en el campo del Islam. Creo que el auge del fundamentalismo en muchos países del tercer mundo se ha originado fundamentalmente como reacción frente a los fracasos de un Estado secular modernizado que ha caído en la corrupción, con estructuras políticas a menudo dictatoriales e incapaz de resolver los problemas económicos y sociales de sus poblaciones. Esto es válido para el Frente de Liberación Nacional de Argelia, para el Partido del Congreso de la India y para el Irán del Sha de Persia. Asimismo estos movimientos se alzan como respuestas a auténticos problemas a los

que se enfrentan estos países: sensación de una dominación extranjera continua, ruptura de la economía tradicional, desempleo, urbanización masiva. Por último, muchos de estos movimientos surgen en países que han experimentado o continúan experimentando la dominación extranjera y pueden incluir elementos nacionalistas y antiimperialistas.

La pregunta surge inmediatamente: ¿cómo responder ante estas situaciones? Políticamente hablando, no hay que ignorar la grandísima amenaza que estos movimientos representan. Pero, desarrollar una respuesta adecuada a este complejo fenómeno exige ahondar en sus contextos y en sus causas para acertar en el diagnóstico acertado y en su superación efectiva. En primer lugar, hay que reconocer la legitimidad de ciertas protestas de estos movimientos y tener en cuenta los problemas sociales, económicos y políticos a los que pretenden responder. En muchos casos el auge del fundamentalismo es una contestación a la opresión que sufren estas comunidades y a la inadecuada respuesta que han recibido sus inquietudes por parte de las elites de su país o de las potencias colonizadoras que las han atenazado. En segundo lugar sería necesario que abandonáramos esquemas simplistas y estereotipos que identifican musulmanes con fundamentalistas islámicos. En realidad, la mayoría de los musulmanes no son islámicos, así como la mayoría de los hindúes, judíos o cristianos no son fundamentalistas. El Islam no es, en ningún sentido serio, una amenaza para Occidente, ni militar ni económica. Los Estados islámicos no han sido una amenaza militar desde el siglo XVII. Por ello hay que tener en cuenta la variedad y diversidad de estas religiones, tanto en las posibles lecturas de sus libros sagrados, como en la cultura y los significados que han estado presentes en ellas.

La respuesta a la amenaza real de los fundamentalismos y de las políticas autoritarias implica reactivar socialmente la instauración de los valores de una cultura democrática. La moral cívica está estrechamente ligada a la instauración de una organización política basada estructuralmente en la democracia, en formas de organización política que substituyen el concepto de súbdito por el de *ciudadano*. La tríada de valores aportados por la Revolución Francesa: *Libertad, Igualdad, Fraternidad* quedan como valores de nuestro imaginario moral y político y son después remodelados por los movimientos socialistas posteriores.

El primero de los valores que componen nuestra ética cívica será, por tanto, la *libertad*. Somos ciudadanos, capaces de tomar decisiones de modo moralmente autónomo, y por tanto de tener un conocimiento suficiente de lo que consideramos bueno. En consecuencia somos capaces de tener ideas moralmente adecuadas sobre el modo de organizar nuestra convivencia.

El segundo valor será la *igualdad*. Igualdad significa que todos tengan iguales oportunidades de desarrollo de sus capacidades, corrigiendo las desigualdades naturales y sociales. Además significa ausencia de dominación de unas personas por otras, ya que todos son iguales en cuanto autónomos y en cuanto capacitados para ser ciudadanos.

El tercer valor sería la *fraternidad*, que con el tiempo las tradiciones socialistas transmutaron en *solidaridad*, es decir en libertad, autonomía e igualdad no meramente formales o declamatorias, sino reales, que se plasmen efectivamente en la realidad de las sociedades humanas.

En este sentido yo considero que *los derechos humanos representan la plasmación histórica reconocida* de todo un proceso de reflexión teórica y de empeño práctico de personas y grupos humanos por configurar una organización social caracterizada por el desarrollo de la libertad, de la no represión y de la tolerancia en todos los campos. Frente a la imposición religiosa, libertad de creencias. Frente al absolutismo del Estado, libertad de opinión, de asociación y de acción. Frente al monopolio ético, libertad ética y pluralismo moral. Frente al monopolio cultural, libertad cultural. Frente al eurocentrismo, pluralismo cultural.

La idea de libertad promueve los derechos de *primera generación*, los *derechos civiles y políticos*, que resultan inseparables de la idea de ciudadanía. Con frecuencia se ha hablado de estos derechos como derechos «burgueses» (desde ciertas concepciones políticas a veces con un tono despectivo), derechos requeridos por los habitantes de las ciudades (burgos) en el declive del mundo feudal para poder desarrollarse. Son estos los derechos o libertades:

— De expresión, de conciencia, de asociación y de reunión, de libre desplazamiento, de propiedad, de participación en las decisiones públicas.

Las tradiciones socialistas consideran que estas libertades pueden quedarse en libertades «formales», si no van acompañadas del desarrollo de otros derechos materiales. El valor de la *igualdad* requiere el reconocimiento de los derechos llamados de *segunda generación*: los derechos *económicos, sociales y culturales*.

— Derecho al trabajo, derecho a un nivel de vida digno, derecho a la educación, derecho a la asistencia sanitaria, derecho al desempleo y jubilación.

Bastantes teóricos sociales hablan de derechos de *tercera generación*, en referencia a un tipo de derechos que sólo puede ser respetado por medio de la solidaridad internacional.

— Derecho a la libre determinación de los pueblos, derecho a la paz, derecho a un medio ambiente habitable, derecho al desarrollo.

En definitiva se trataría de construir unas sociedades con democracia política, democracia económica y democracia cultural. No se trata sólo de establecer un pueblo libre en el plano político, sino también en las dimensiones económicas, sociales y culturales. La democracia política, el poder popular, es el instrumento necesario para alcanzar progresivas cotas de democracia social y económica. La democracia se queda manca con la igualdad de participación política; debemos buscar también como norte las mayores cotas de igualdad en nuestras relaciones productivas, en nuestro disfrute de los bienes materiales, sociales y culturales. Porque precisamente esta perspectiva es la que da sentido a toda instauración democrática. Ya lo señalaba Ernst Bloch: «No hay una institución verdadera de los derechos del hombre sin poner fin a la explotación, no hay verdadero término de la explotación sin la instauración de los derechos del hombre».[6]

5. **Una civilización alternativa**

Avanzando en una perspectiva democrática, creo que es necesario establecer una civilización alternativa. Nos va en ello la

6. Bloch, E., *Derecho natural y dignidad humana*, Madrid, Aguilar, 1980, pp. XI-XII.

vida de las grandes mayorías populares de nuestro planeta. En su última conferencia pronunciada en noviembre de 1989 en Barcelona, poco antes de morir, Ignacio Ellacuría señaló la necesidad de un nuevo proyecto histórico: «Desde esta perspectiva universal y solidaria de las mayorías populares, el problema de un nuevo proyecto histórico que se va apuntando desde la negación profética y desde la afirmación utópica apunta hacia un proceso de cambio revolucionario, consistente en revertir el signo principal que configura la civilización actual».[7] Esta era la razón de que Ellacuría exigiera al intelectual, o a todo el que pretendiera serlo, cuatro cosas: *objetividad, realismo, profecía y utopía*. Objetividad para acercarse a la realidad, captarla y analizarla tal como era, en toda su complejidad, sin mixtificaciones, descubriendo sus estructuras de dominación e injusticia. Realismo para dar los pasos que fueran ajustados a la realidad y por ello posibles, pero sin olvidar que son pasos, es decir, algo que debe ser alcanzado y sobrepasado para alcanzar realmente lo que se pretende y que nunca debe ser perdido de vista: la liberación. Profecía, para denunciar los males existentes en la realidad y no acomodarse a ella de modo conformista. Utopía, para proponer aquello a lo que apunta la negación de los males de la sociedad, el horizonte de justicia que se vislumbra. Ni más ni menos que una ética socio-política de emancipación.

Pero Ellacuría no sólo denunciaba y desenmascaraba con rigor y vigor los males estructurales de la sociedad, sino también las *soluciones* que se proponían para estos males, soluciones presentadas como atractivas, ideales o en todo caso inevitables. La «solución» denunciada era la «civilización del capital», la sociedad democrática neoliberal, que se propone e impone de forma avasalladora como capaz de resolver los problemas básicos y como única alternativa viable. Sin embargo, Ellacuría planteaba que ésta era una mala solución, porque no es universalizable, no puede incluir a todas las personas. Como no es una solución para toda la familia humana, este hecho mismo la convierte en inmoral, según el planteamiento kantiano de que lo que no es universalizable no puede ser justificado moralmente de manera adecuada. Ellacuría insistía sencillamente en unos datos mate-

7. Ellacuría, I., «El desafío de las mayorías populares», en *Estudios Centroamericanos*, 493-494 (1989), p. 1076.

riales evidentes: no hay recursos suficientes en el planeta para que todos puedan llegar a vivir como viven Estados Unidos o la Unión Europea. Esta solución entraña inevitablemente la aplastante realidad de que de los bienes de esta sociedad supuestamente más civil y más democrática gozarán sólo unos pocos, lo cual es una contradicción insalvable.

La verdadera solución sigue otros derroteros. Supone transformación social, otra inspiración contraria a la actual, cambio de mentalidad y cambio de rumbo histórico. La auténtica solución consiste en establecer una «civilización del trabajo» o, en formulación más original, y ciertamente chocante, una «civilización de la pobreza».[8] En 1982 escribió de manera programática: «una civilización de la pobreza, donde la pobreza ya no sería la privación de lo necesario y fundamental debida a la acción histórica de grupos o clases sociales y de naciones o conjunto de naciones, sino un estado universal de cosas en que está garantizada la satisfacción de las necesidades fundamentales, la libertad de las opciones personales y un ámbito de creatividad personal y comunitaria que permita la aparición de nuevas formas de vida y de cultura, nuevas relaciones con la naturaleza, con los demás hombres, consigo mismo y con Dios».[9]

La actual civilización no puede ser denominada realmente como civilización, pues no propicia para todos los hombres y mujeres los bienes que se mencionan. Además el problema es más hondo y profundo de lo que aparece a primera vista, pues no se trata de avanzar de una situación de subdesarrollo hacia otra de desarrollo, que fuera posible realizar de manera evolutiva en el devenir histórico, sino de un problema estructural que no permite el desarrollo para todos. Existe un problema de dominación y dependencia de unos países sobre otros y de unas clases sociales sobre otras. No se trata sólo de crear un orden económico mundial nuevo, sino de establecer una civilización nueva.[10] Lo que formula Ellacuría como horizonte utópico no es sólo una posibilidad de vida para las mayorías populares, sino la

8. Jon Sobrino señala que esta formulación es una creación original de Ellacuría, formulada y reformulada a través de los años. Ver Ellacuría, I. y Sobrino, J., *Fe y justicia*, Bilbao, Desclée de Brouwe, 1999, pp. 54 ss.

9. Ellacuría, I., «El reino de Dios y el paro en el Tercer Mundo», en *Concilium*, 180 (1982), p. 595.

10. *Ibid*., p. 592.

posibilidad de *civilización*, es decir la construcción de un universo humano y fraterno. Por ello es importante la denuncia de la injusticia estructural, pero también es vital elaborar proyectos concretos de instauración de alternativas sociales y políticas, modelos alternativos posibles. El «realismo constructivo» es la otra cara necesaria de la denuncia de la injusticia. «Queda otro paso también fundamental y es el de crear modelos económicos, políticos y culturales que hagan posible una civilización del trabajo como sustitutiva de una civilización del capital. Y es aquí donde los intelectuales de todo tipo, esto es, los teóricos críticos de la realidad, tienen un reto y una tarea impostergables. No basta con la crítica y la destrucción, sino que se precisa una construcción que sirva de alternativa real.»[11]

Si la realidad se hace cada día más planetaria, el pensamiento también debe hacerlo. Una ética de dimensiones sociales y políticas, en una realidad planetaria y con una conciencia planetaria, consiste en responder a los desafíos planteados por la situación de la mayoría de los pueblos de nuestro planeta y por su grave situación de pobreza, de explotación y de inhumanidad. De lo contrario seguiríamos encerrados en nuestra ceguera etnocéntrica. Todavía estamos en estadios históricos en que la libertad de unos pocos está fundada en la negación de la libertad de muchos. La libertad de todos para todo no se logra por la vía de la liberalización, sino por la vía de la *liberación*. La liberalización es la vía de los pocos fuertes, que están más preparados para aprovecharse de la supuesta igualdad de oportunidades. La liberación es el camino de las mayorías, que sólo accederán a la verdadera libertad, cuando se liberen de un mundo de opresiones y cuando se den las condiciones reales para que todos puedan ejercitar su libertad.

6. **Nacionalismo e internacionalismo: cosmopolitismo**

En este contexto hay una cuestión que cada día cobra mayor actualidad: los nacionalismos. Yo creo que los dos términos que aparecen en la palabra inter-nacional están estrecha-

11. Ellacuría, I., «El desafío de las mayorías populares», en *Estudios Centroamericanos*, 493-494 (1989), p. 1078.

mente unidos y deben conjugarse a la vez: desarrollo de una conciencia nacional y desarrollo de una conciencia planetaria. Creo que se han acabado los tiempos de lo que yo denomino «internacionalismo abstracto». Por mi parte no creo de ninguna manera que sea incompatible potenciar simultáneamente una conciencia nacional y una conciencia inter-nacional. Las dos van perfectamente unidas y son un correctivo la una de la otra. Se podría decir que van dialécticamente unidas y deben ir así. Para fundamentar esto, es preciso realizar ciertas aclaraciones de conceptos.

Lo primero que hay que observar es que el concepto de nación es diferente del concepto de Estado. Una nación es una colectividad humana articulada por una cultura propia, por una historia común, por una lengua propia, por una organización social y política específica, etc., por lo que se denominan *elementos objetivos*. Pero también está articulada por elementos *subjetivos*: una conciencia nacional y una voluntad de vida en común. Se tiene conciencia de ser un pueblo diferenciado y se tiene la voluntad y la decisión de serlo. Estos dos elementos *deben darse conjuntamente* (en mayor o menor grado) para que se configure una realidad nacional. Por eso es necesario no confundir este concepto con el concepto de Estado. El Estado es una organización político-social que puede agrupar o no a diferentes naciones. Aunque con frecuencia se han asimilado los términos nación y Estado, sobre todo a partir de la historia moderna de los Estados europeos que se constituyen como Estados-Nación, las dos realidades son diferentes. Hay abundantes ejemplos históricos de Estados plurinacionales en el pasado y en presente: Unión Soviética, Gran Bretaña, Suiza, Bélgica, España...

Por eso la comprensión del término inter-nacionalismo tiene mucho que ver con el guión que marco en dicho concepto. Inter-nacionalismo es hermandad entre naciones, no entre Estados, y quiere decir relación libre y fraternal y no dominio flagrante o solapado de unas naciones sobre otras. Por tanto el inter-nacionalismo en principio no se opone al desarrollo de los valores de cada nación o de cada cultura, sino al chauvinismo de que mi cultura es superior a las otras, al aislacionismo de que mi cultura no se vea corrompida por aportaciones extrañas o al imperialismo de imponer una cultura determinada

sobre otras. La filósofa Victoria Camps[12] señala con buen tino que los nacionalismos expresan la aspiración de los pueblos a tener una esfera propia y diferenciada perfectamente legítima y a resistir a un proyecto común elaborado sin ellos. Incluso responden a uno de los últimos derechos universalmente reconocidos y que cada vez dará más juego en la vida internacional futura: el *derecho a la autodeterminación*, el derecho de cada nación a decidir libremente sobre su estructuración política presente y futura, más allá de los marcos políticos existentes en la actualidad.

Por esta razón creo que para mantener y mejorar la humanidad es tan importante conservar los valores universales como mantener las riquezas de las diferencias culturales. Y esto no supone reivindicar un relativismo radical ideológico, sino fundamentar un universalismo aglutinador y articulador de las diferencias. Porque hay que darse cuenta de que el nacionalismo es múltiple y la comprensión de esta multiplicidad necesita contextualizarse. No es lo mismo un nacionalismo agresivo e imperialista con otros pueblos que un nacionalismo de resistencia al rodillo uniformizador de cualquier Estado. No es lo mismo un nacionalismo esencialista que un nacionalismo democrático y ciudadano. Son reveladoras estas reflexiones de un filósofo amigo, Javier Sádaba: «En cualquier caso, y contra una opinión excesivamente extendida en nuestros días, los peligros no vienen tanto de los nacionalismos como de la *rigidez supernacionalista de los Estados*. Más aún, peor que el nacionalismo radical es la indiferencia de esos ciudadanos que no se enteran de las miserias ajenas si no es desde su tranquila silla estatal. Como más de un filósofo moral ha enseñado, la mejor manera de acceder a lo universal no es dando un salto de gigante sino ascendiendo peldaño a peldaño. Y el primer peldaño está junto a los más próximos».[13]

Una conciencia lúcida debe potenciar todos *los rasgos culturales diferenciadores positivos* como parte integrante de cualquier proyecto emancipador. Debe potenciar las lenguas que se hallan en situación de minorización evidente. Debe hacer valo-

12. Camps, V., *La identidad europea como identidad moral*, Coloquio de Bruselas 1992, manuscrito.

13. Sádaba, J., *Diccionario de ética*, Barcelona, Planeta, 1997, p. 190.

rar y conocer la historia de nuestros pueblos. Debe conocer y valorar la cultura popular. Y debe contribuir eficazmente a la mejora de nuestra situación social y política. «El esfuerzo, que debe renovarse una y otra vez, por establecer un *orden cosmopolita del derecho y de la paz*, es, como ha señalado Kant, un deber moral de los hombres. La necesidad de un orden internacional del derecho y de la paz políticamente eficaz y apoyado en razones morales, implica también que se reconozca como inevitable y como normativamente necesario, al menos en el nivel de un ordenamiento jurídico cosmopolita, la *convivencia regulada de diferentes culturas*, es decir, de diferentes naciones y/o de diferentes tradiciones religiosas y estilos de vida en una sociedad multicultural.»[14]

Hay que seguir trabajando por la transformación de nuestros pueblos hacia un futuro de mayor justicia, de paz y de libertad. Y esto no está reñido de ninguna manera con el internacionalismo y la hermandad entre las naciones. Porque no puede haber auténtico inter-nacionalismo donde no exista un reconocimiento y una valoración real de las naciones, de sus ciudadanos y de su poder democrático soberano. Lo señala con lucidez el filósofo Ernst Tugendhat: «No creo que haya una alternativa al nacionalismo. Si deseamos crear un Estado mundial será por otras razones que la supresión del nacionalismo. Además sabemos por el problema de los nacionalismos dentro de los Estados que así no se puede combatir el nacionalismo. Y finalmente los nacionalismos de los Estados y dentro de los Estados son, siempre que sean benignos, algo que debemos fomentar no sólo porque incrementan las posibilidades de la responsabilidad moral, sino porque son opuestos a la uniformidad. Sería un total malentendido del sentido de igualitarismo pensar que implica el uniformismo. El igualitarismo es una concepción normativa de derechos iguales para individuos y grupos desiguales».[15]

---

14. Apel, K.-O., «El problema del multiculturalismo desde la perspectiva de la ética del discurso», en Calo, J.R. (Ed.) *Topografías del mundo contemporáneo*, Madrid, Encuentro, 1998, p. 19.

15. Tugendhat, E., «Identidad: personal, nacional y universal» (Conferencia en Santiago de Chile), en *Problemas*, Barcelona, Gedisa, 2002, pp. 28-29.

7. **Esperanza y decisión**

Ni el escepticismo, ni la resignación, ni una actitud apocalíptica parecen ser buenos consejeros para afrontar los desafíos y los combates de nuestro presente y de nuestro porvenir. Quien no tiene esperanza (yo no hablo de un esperanza ingenua o infantil, sino crítica), difícilmente podrá evitar el sometimiento al realismo más banal, más dogmático, más conservador en definitiva. Sólo quien posee esta esperanza o la anhela, podrá descubrir esbozos de sentido, brechas de luz, horizontes de emancipación que puedan conducirle a la acción humanizadora. El desafío que tenemos entre manos es el de recrear nuestra cultura, desarrollando todas sus posibilidades humanizadoras y combatiendo con fuerza sus prácticas deshumanizadoras y opresivas. Y lo que nos queda al final, es la esperanza. Curiosamente Jean Paul Sartre lo indicaba con claridad al final de su vida (aunque pueda parecer contradictorio para ciertos «intérpretes canónicos» de su pensamiento): una esperanza fundamentada debe movilizar el dinamismo del pensamiento y de la práctica. «En todo caso el mundo parece feo, malo y sin esperanza. Esta es la desesperanza tranquila de un viejo que morirá aquí dentro. Sin embargo, yo me resisto y yo sé que moriré en la esperanza, aunque esta esperanza hay que fundamentarla. Es preciso intentar explicar por qué el mundo actual, que es horrible, no es más que un momento dentro del largo desarrollo histórico, hay que explicar que la esperanza ha sido siempre una de las fuerzas dominantes de las revoluciones y de las insurrecciones y cómo yo siento todavía la esperanza como mi concepción del porvenir.»[16]

Situados ya al comienzo de un nuevo milenio, ¿tendremos la audacia de construir un nuevo milenio que sea *realmente nuevo*?, ¿seremos capaces de engendrar nuevos valores para un desarrollo de nuestras sociedades y de la humanidad, que sea más libre, más justo y más solidario? Frente a estos desafíos, yo no creo que se trate de hacer disminuir el peso de la razón en la existencia humana, sino que más bien es necesario añadir más razón contra las sinrazones existentes (¡que son numerosas!). Es verdad que esta razón debe ser una razón más modesta,

16. Sartre, J.-P. y Leyy, B., *L'espoir maintenant*, Lagrasse, Verdier, 1991, p. 81.

más consciente de sus límites, menos «ilustrada», menos «sabelotodo». Esta es la lección que hemos aprendido de la reflexión hermenéutica y que hay que asumir en sus justos límites. La insistencia de H.-G. Gadamer en el carácter finito y limitado de la reflexión debe constituir un justo freno a las pretensiones desmesuradas de la razón. El sentido de la existencia nunca se ofrece de manera exhaustiva y completa. Pero esto no debería eliminar el dinamismo crítico de la razón, su potencial de liberación.

En este proceso de emancipación, ni el dogmatismo, ni la apatía, ni la violencia deberían tener la última palabra. Se debería dejar el camino libre al poder humanizador de la palabra, de la reflexión y de la comunicación, a la fuerza de la crítica y a la inventiva ética y política. La reflexión debe aportar su contribución decisiva a este proyecto. El filósofo, el verdadero filósofo según Merleau-Ponty, es «el hombre que se asombra y que habla, y el hombre contiene silenciosamente las paradojas de la filosofía, ya que, para ser totalmente hombre, es necesario ser un poco más y un poco menos que hombre».[17] Ningún otro apoyo que la fuerza de la palabra y del pensamiento, ningún otro apoyo que la razón que, según Descartes, «es la cosa mejor repartida del mundo», la más igualitaria, la que se ofrece a todos. Castor Bartolomé señala con indudable acierto: «El lenguaje es producido por la insondable potencialidad creadora del imaginario personal y social; en él se integran creación de sentidos y objetividad natural en una co-implicación dialéctica que permite la producción innovadora y crítica del mundo».[18] A esta tarea estamos todos irremediablemente convocados: a innovar el mundo con propuestas éticas críticas y emancipadoras.

17. Merleau-Ponty, M., *Eloge de la philosophie*, París, Gallimard, 1953, p. 73.

18. Bartolomé, C., *Os paradoxos do imaginário*, Sao Leopoldo, Unisinos, 2003, p. 236.

15

ÉTICA Y POLÍTICA

1. **Libertades y pluralismo moral**

Podría decirse que la dimensión política, en cuanto estructuración de la vida humana en común, es una realidad constitutiva de la existencia humana. No hay más que remitirse a uno de los más importantes filósofos griegos, Aristóteles, para certificar con claridad el comienzo de una perspectiva de pensamiento importante que, atravesando toda la producción filosófica social posterior, de una u otra manera va a insistir en esta tesis fundamental. El hombre no se concibe aislado en la realización de su existencia mundana, sino que es constitutivamente un «animal social» o un «animal político», como quiera que se desee denominar esta característica fundamental humana. Pero es que ya desde los escritos de Aristóteles la política ha estado unida a la ética, hasta que en los Tiempos modernos comenzara con Maquiavelo una perspectiva que disocia política de moral, abriendo por una parte un espacio de análisis del campo político como espacio autónomo de estructuración con leyes específicas de funcionamiento (lo que se convierte en la «ciencia política» de nuestros tiempos), pero por otra disociando radicalmente en ocasiones la política de la ética, hasta convertirlos en dos ámbitos o mundos irreconciliables, con escasa o nula conexión entre ellos.

Mi propósito en este capítulo es reflexionar sobre el ámbito de la política y sus inevitables conexiones con la dimensión ética. Salvando la autonomía legítima de ambas, pienso que hay puntos de conexión constitutivos, que desgraciadamente son negados por las perspectivas políticas cientistas o por aquellas pociones que reducen el campo de lo político al campo de las

técnicas de adquisición, mantenimiento o subversión del poder. Nuestra hipótesis es que estas dos dimensiones, ética y política, están más unidas de lo que estas últimas posiciones admiten. Esta hipótesis podría definirse gráficamente de esta manera: sin la ética la política es muchas veces ciega en sus planteamientos, sin la política la ética funciona con frecuencia sin manos para una acción eficaz. Trataremos de justificar esta posición en la medida de lo posible.

Hasta la edad moderna las sociedades occidentales tenían una homogeneidad muy fuerte, con un poder político monárquico y una concepción moral, de fuerte raigambre cristiana, muy unitaria. Como consecuencia de la aparición de la reforma protestante, la unidad de la iglesia católica se rompe y aparecen las diferentes iglesias cristianas y las diferentes concepciones ideológicas. La confrontación religiosa y política entre las iglesias derivó en las guerras de religión que asolaron Europa. Esta situación conflictiva irresoluble hizo surgir la necesidad de una entente, de un acuerdo y de un respeto entre los diferentes credos (la libertad de conciencia).

Más adelante el movimiento de la Ilustración con su divisa «atrévete a pensar por ti mismo» (Kant) instauró en el campo del pensamiento la necesidad de respetar la conciencia y el pensamiento propios (la libertad de pensamiento). Poco a poco en el terreno político fue creciendo igualmente la convicción, por las luchas populares y burguesas, de la necesidad de desarrollar constituciones políticas basadas en un espíritu democrático y en una opinión pública libre y abierta a todos (la libertad de acción y asociación, la libertad de información y de prensa). Este proceso histórico ha ido desarrollando la necesidad teórica y práctica de articular una sociedad que respete las diferentes concepciones éticas, los diferentes modelos morales existentes en su seno y a la vez encontrar unos *puntos morales comunes* que puedan ser compartidos por todos los miembros de la sociedad, para que las tensiones no sean desgarradoras.

En este punto conviene distinguir, como hace Adela Cortina, entre *éticas de máximos y éticas de mínimos.* Las éticas de máximos serían las diferentes concepciones religiosas, agnósticas o ateas que proponen un modelo de «vida feliz», un ideal propio de lo que debe ser la «vida buena». En definitiva propondrían el diseño de una forma de vida felicitante. «Las éticas de máximos

son éticas consiliatorias, éticas que invitan o dan consejos desde la experiencia vivida en primera persona o desde la experiencia heredada de quienes merecen confianza. Por eso en ellas son importantes las aportaciones científicas y contar con la ayuda de autoridades morales, de gentes a las que se cree porque se confía en su saber y hacer.»[1]

Frente a las éticas de máximos existen *éticas de mínimos*, como la constituida por una moral cívica. Una moral cívica sería una moral de mínimos, es decir una moral que propone los *mínimos axiológicos y normativos compartidos* por la conciencia de una sociedad pluralista, desde los que cada cual debe tener plena libertad para hacer sus ofertas de máximos y desde los que los miembros de esa sociedad pueden tomar decisiones morales compartidas en cualquiera de los diferentes campos de la moral.

Por eso pertenecen a la esencia de la moral cívica los siguientes caracteres:

— Es una *moral compartida* de mínimos morales.

— *No se identifica* en exclusiva con ninguna de las concepciones morales de los diferentes grupos.

— Constituye *la base del pluralismo moral*.

— No permiten a las morales que conviven más proselitismo que el de *la participación en diálogos comunes y el del ejemplo personal*.

En definitiva una moral civil debe ser *laica*, aunque no «laicista». Debe ofrecer espacios de expresión a todas las concepciones morales sin excepción.

2. **Moral cívica, democracia y derechos humanos**

La moral cívica está estrechamente ligada a la instauración de una organización política basada estructuralmente en la democracia. La moral cívica sólo ha sido posible en formas de organización política que substituyen el concepto de súbdito por el de *ciudadano*. Mientras se considere a los miembros de una comuni-

1. Cortina, A., «Moral cívica como "ética de mínimos"», en *Herria 2000 Eliza*, n.º 146, 1996, p. 35.

dad política como súbditos, como subordinados a un poder superior, resulta difícil —por no decir imposible— pensar que van a tener capacidad para poseer convicciones morales propias respecto a su modo de organización social. Así, un tipo de conciencia política —la idea de *ciudadanía*— está estrechamente ligado a un tipo de conciencia moral —la idea de *autonomía*.

A pesar de todas sus incoherencias y contradicciones históricas la tríada de valores aportados por la Revolución Francesa: *Libertad*, *Igualdad*, *Fraternidad* han quedado como valores de nuestro imaginario moral y político y han sido remodelados por los planteamientos y movimientos socialistas posteriores.

El primero de los valores que componen nuestra ética cívica será, por tanto, la *libertad*. Somos ciudadanos, capaces de tomar decisiones de modo moralmente autónomo, y por tanto de tener un conocimiento suficiente de lo que consideramos bueno. En consecuencia somos capaces de tener ideas moralmente adecuadas sobre el modo de organizar nuestra convivencia.

El segundo valor será la *igualdad*. Igualdad significa que todos tengan iguales oportunidades de desarrollo de sus capacidades, corrigiendo las desigualdades naturales y sociales. Además significa ausencia de dominación de unas personas por otras, ya que todos son iguales en cuanto autónomos y en cuanto capacitados para ser ciudadanos.

El tercer valor sería la *fraternidad*, que con el tiempo las tradiciones socialistas transmutaron en *solidaridad*, es decir en libertad, autonomía e igualdad no meramente formales o declamatorias, sino reales, que se plasmen efectivamente en la realidad de las sociedades humanas.

En este sentido yo considero que *los derechos humanos representan la plasmación histórica reconocida* de todo un proceso de reflexión teórica y de empeño práctico de personas y grupos humanos por configurar una organización social caracterizada por el desarrollo de la libertad y de la no represión en todos los campos. Frente a la imposición religiosa: libertad de creencia. Frente al absolutismo del Estado: libertad de opinión, de asociación y de acción. Frente al monopolio ético: libertad ética y pluralismo moral. Frente al monopolio cultural: libertad cultural. Frente al monopolio occidental: pluralismo cultural.

La idea de libertad promueve los derechos de *primera generación*, los *derechos civiles y políticos*, que resultan inseparables

de la idea de ciudadanía. Con frecuencia se ha hablado de estos derechos como derechos «burgueses» (desde ciertas concepciones políticas a veces con un tono despectivo), derechos requeridos por los habitantes de las ciudades (burgos) en el declive del mundo feudal para poder desarrollarse. Son estos los derechos o libertades de expresión, de conciencia, de asociación y de reunión, de libre desplazamiento, de propiedad, de participación en las decisiones públicas.

Las tradiciones socialistas consideran que estas libertades pueden quedarse en libertades «formales», si no van acompañadas del desarrollo de otros derechos materiales. El valor de la *igualdad* requiere el reconocimiento de los derechos llamados de *segunda generación*: los *derechos económicos, sociales y culturales*: derecho al trabajo, derecho a un nivel de vida digno, derecho a la educación, derecho a la asistencia sanitaria, derecho al desempleo y a la jubilación

Bastantes teóricos sociales hablan de derechos de *tercera generación*, en referencia a un tipo de derechos que sólo puede ser respetado por medio de la solidaridad internacional: derecho a la paz, derecho a vivir en una sociedad en paz, derecho a un medio ambiente habitable, derecho al desarrollo, derecho a la libre determinación de los pueblos.

En definitiva se trataría de construir unas sociedades con democracia política, democracia económica, democracia cultural. Kant señala el horizonte moral diseñado por ésta lógica moral y política: «El fin universal de la humanidad es la suprema perfección moral; si todos quisieran comportarse de tal modo que su conducta se compadeciera con esta finalidad universal, se alcanzaría con ello la perfección suprema. Cada cual se ha de esforzar individualmente por adecuar su comportamiento a esta meta. [...] Cuando la naturaleza humana haya alcanzado su pleno destino y su máxima perfección posible, se instaurará el reino de Dios sobre la tierra, imperarán entonces la justicia y la equidad en virtud de una conciencia interna y no por mor de autoridad pública alguna. Esta es la suprema perfección moral que puede alcanzar el género humano, el fin último al que se halla destinado, si bien sólo queda esperarlo tras el transcurso de muchos siglos».[2]

---

2. Kant, I., *Lecciones de ética*, Barcelona, Crítica, 1988, pp. 301-303.

3. **Convivencia política y pluralismo moral**

Ahora bien, resulta imposible que diferentes proyectos de vida convivan, si no hay un respeto de aquellos proyectos que expresan un ideal de realización humana distinto. Es lo que habitualmente se denomina *tolerancia* y que constituye otro de los valores que componen la moral cívica. La tolerancia activa se refiere al respeto de proyectos ajenos que pueden tener un valor, aunque no los compartamos enteramente.

A mí me gusta más el concepto de *respeto al derecho de libertad de pensamiento* que el término tolerancia, que parece presentar un tono desdeñoso, como si desde una posición superior, dominadora de la verdad, se «toleraran» otras ideas. Ya lo indicaba Kant con claridad: «El más elevado entre todos estos deberes es el respeto por el derecho de los demás. Estoy obligado a respetar el derecho de los demás y a considerarlo como sacrosanto. No existe en el mundo entero nada más sacrosanto que el derecho de los demás, el cual es sagrado e inviolable. ¡Ay de aquel que ofenda o pisotee el derecho de los demás!».[3]

Como contrapunto señalaría que un alumno mío solía indicar algo que resulta también clarificador: nada de respeto a las ideas (actitud que tendría un tufillo liberaloide); respeto a las personas sí, de modo radical, pero las ideas están para «machacarlas», para discutirlas, para debatirlas. Se trata de fundamentar la tolerancia en el respeto a todas las alteridades que constituyen la vida social, aunque a continuación habría que añadir (para no caer en la ingenuidad «tolerante»): en la medida en que también éstas respeten nuestra propia identidad y las otras alteridades. No nos hallamos ante una virtud cívica más, sino ante el auténtico basamento de nuestra convivencia en común. El filósofo alemán Hans-Georg Gadamer lo señala agudamente: «De este modo la tolerancia obra por doquier, no sólo como una virtud social que a cada uno se le enseña, sino como un *fundamento del sentimiento humano, que cuenta con la alteridad del otro y con la pluralidad de las alteridades*, que coexisten en nuestra muy compleja y múltiplemente imbricada realidad».[4]

---

3. *Ibid*., p. 237.

4. Gadamer, H.-G., *Elogio de la teoría*, Barcelona, Península, 1993, pp. 105-106.

El respeto al libre pensamiento y a su expresión práctica garantiza el respeto debido a toda persona y a sus derechos fundamentales y constituye precisamente la base adecuada para que pueda existir una convivencia respetuosa, no impositiva ni liberticida. El otro es respetado en su misma alteridad, en su capacidad de ser precisamente otro y no un reflejo de mí, sometido al arbitrio de mi voluntad o de mi condescendencia. Esto ha permitido además (se puede mostrar históricamente con toda evidencia) el debate de ideas y el progreso en todos los ámbitos de la cultura humana y de la vida social. Esta atmósfera social de respeto no libra a la sociedad de tensiones, incluso de fuertes enfrentamientos, pero establece de manera sólida un espacio real de debate público, de contraste de opiniones y de convivencia respetuosa de todas las libertades. Quizás pueda parecer más «fácil» para la unidad social vivir al son del silbato unificador o del carisma del líder máximo, pero al final las unanimidades impuestas generan más problemas de convivencia social que los que pretenden resolver... y no respetan de ninguna manera las libertades cívicas y políticas. La autoridad de cualquier tipo tiene como justificación el reconocimiento que los otros le otorgan por su capacidad y su competencia en el campo en el que se administra.

De ahí que el poder no deba ser monopolizado por una persona o un grupo, en detrimento del resto de ciudadanos, sino que debe ser compartido por todos y extendido a todos, porque pertenece al conjunto de los ciudadanos. No hay apropiación en exclusiva del poder, sino distribución del poder, lo cual impide o debería impedir los autoritarismos y las opresiones políticas. Por eso es una tarea ineludible el empeño humano por asegurar el poder de todas las libertades y consecuentemente la necesaria limitación de poderes excesivos o arbitrarios. La «tolerancia» permite el juego, aunque sea tensional, de todas las libertades, o mejor de todas las personas libres. «Yo quisiera añadir ahora que aquí gana la idea de tolerancia una nueva significación, precisamente porque no puede ser exigida por aquel o aquellos pocos que tienen el poder. En verdad nadie tiene el poder, todos son servidores. Mas es por ello que la tolerancia deviene una tarea común. Ésta es, efectivamente, la historia de una idea, que desde su significado político originario, cuando se manifestó en las Constituciones o en los edictos religiosos, se ha extendido a demanda moral general. Como todos los valores morales, es traído a la conciencia y a

la palabra por su falta y su violación. Por eso ser intolerante es un reproche que todos quisiéramos evitar.»[5]

4. **Democracia, pluralismo y discrepancia**

Una organización política de hechura democrática permite precisamente que el conjunto de derechos humanos pueda ser respetado y promovido más adecuadamente que otro tipo de organización política. Pero, democracia entendida como poder del pueblo, como poder de los ciudadanos para regular consciente y constantemente su organización social. La democracia no es sólo la elección de los gobernantes por los ciudadanos cada cierto tiempo. Esto es una parte del poder popular. Es esta capacidad de elección, sí, pero... mucho más. Incluso reduciríamos a una forma chata y devaluada la democracia, si la redujéramos a esta única propiedad. Democracia es también:

— *separación real* de los poderes de gobierno: ejecutivo, legislativo y judicial;
— *participación real* en las cuestiones importantes: referéndums, formas de democracia directa, elección personal de nuestros representantes;
— *posibilidad real* de acceso a la opinión pública, al debate público de ideas y planteamientos.

Por ello el pluralismo es consubstancial a la dinámica social y al ejercicio del poder en las sociedades democráticas: pluralismo en las concepciones vitales y pluralismo en la distribución del poder, de forma que no haya ni monopolios ni arbitrariedades. Esto permite el libre desarrollo de las individualidades y el respeto de las minorías, que además en el futuro de las sociedades pueden llegar a constituirse en mayorías. Y de esta manera se instaura también la posibilidad efectiva de un horizonte emancipador de libertad y de justicia que no se restrinja a lo establecido, a lo legal, a lo existente sin más. Aquí está la posibilidad efectiva de progreso moral, político y social. Así lo señala el pensador francés Edgard Morin: «La democracia instituye sólida-

5. *Ibid*., p. 104.

mente el pluralismo y la división en la cumbre del Estado. La separación de los poderes no hace sino proteger a los individuos de un poder superconcentrado, hace del poder mismo el producto/productor de una dialógica de los poderes. La dialógica es el carácter fundamental de todo aquello que sea democrático. [...] La democracia instituye principios y reglas que respetan la individualidad y protegen la diversidad, incluso en sus formas minoritarias. Por lo tanto, no se reduce en absoluto a la ley de la mayoría; comporta necesariamente el derecho de existencia y de expresión de las minorías de todo orden. La democracia vive de diversidades y complejidades. No se funda en la ausencia de conflictos y antagonismos, sino en su existencia y actividad. Constituye la regla de juego que permite y regula su expresión: los regula canalizándolos en el discurso y el intercambio de argumentos en el marco de asambleas, campañas electorales o referéndums. Se nutre pues de los desórdenes que las libertades individuales constituyen de por sí, con la condición de que éstas respeten sus límites y se nutre también de los conflictos de todo tipo con la condición de que éstos acepten las reglas de juego permanentes y la sanción provisional de los votos».[6]

Esto nos lleva inexorablemente al desarrollo de una *cultura política de la discusión y del debate* que aparece como componente esencial y constitutivo de una democracia viva y real. Sólo un espacio público abierto y tensional es capaz de introducir antídotos sociales y perspectivas emancipadoras frente al dominio abierto o solapado de los poderes económicos, políticos o mediáticos. La cultura viva de la discusión se autoorganiza y se expande a partir de su propio ejercicio; no se impone por decreto institucional. Se ejerce a partir de tradiciones de libertad que aseguran el ejercicio de las libertades. Jürgen Habermas señala: «La formación democrática de la opinión y de la voluntad exige que se aseguren los derechos fundamentales. Pero tal formación depende sobre todo de una comunicación pública descentralizada, no coercitiva, no forzada y verdaderamente viva y, por tanto, de una inserción en una cultura política que en una población convierta en costumbre la discusión pública y el trato civil de unos con otros. Tal cultura democrática de la discusión exige como precio

6. Morin, E., *Pensar Europa*, Barcelona, Círculo de Lectores, 1994, pp. 210-211.

un alto grado de tolerancia incluso frente al irritante comportamiento de aquellos que se mueven en esa zona de penumbra entre la anomia y la innovación. Además, una cultura democrática de la discusión sólo puede regenerarse a partir de tradiciones más o menos logradas de la libertad. No es algo que pueda *organizarse*. Frente a la cultura política el Estado choca con los límites de las posibilidades de intervención administrativa».

5. **Derecho a la legítima defensa y derecho de resistencia**

Llegados a este punto, me parece necesario plantearse dos cuestiones ya clásicas en filosofía social, concretamente el derecho a la legítima defensa y el derecho de resistencia. Por una parte nos preguntaríamos: ¿tienen las naciones o los Estados *legítimamente constituidos* derecho a defenderse en caso de invasión, de sometimiento, de opresión por parte de otro u otros Estados? Por otra parte, ¿tienen las poblaciones y los ciudadanos el derecho a resistir y derrocar al tirano o a las minorías tiránicas que monopolizan el poder y oprimen a sus poblaciones? ¿Qué podemos pensar del derecho de legítima defensa y del derecho de resistencia, tan admitidos y tan tratados en la reflexión filosófica desde la Edad Media?

En primer lugar yo señalaría que los Estados o las naciones no tienen ningún derecho a dominar, a invadir o a someter a ninguna otra nación o Estado. La conciencia ética y jurídica ha plasmado esto con rotundidad en el Derecho Internacional. Aunque sigan existiendo en la actualidad violaciones de este principio, ningún argumento político o ético lo puede sostener. Otra cosa es que se disfracen los auténticos intereses de dominación política o económica por aparentes principios éticos o políticos que lo justifiquen: defensa del derecho internacional, defensa de minorías amenazadas, defensa de la «democracia», etc. Estos son casos de auténtica hipocresía ética y política, que no invalidan nunca los principios y las normas (los escépticos de los derechos humanos y del derecho internacional no ofrecen en realidad nada alternativo a su promoción y defensa, en última instancia avalarían las relaciones de fuerza existentes), sino la práctica real y efectiva de su violación y vulneración, que pretende ampararse de manera fraudulenta en estos mismos principios y normas.

Pero, ¿qué hacer ante las agresiones, las invasiones y el dominio, tan generalizado a escala planetaria, de la fuerza? Yo creo que aquí está el verdadero talón de Aquiles de las posiciones insumisas. Sus planteamientos pueden resultar «ingenuos» o poco adecuados a las coordenadas y contextos concretos donde se ejercita la acción humana en la búsqueda de finalidades humanas adecuadas a los valores de libertad, igualdad y solidaridad que se pretende defender. Un pueblo *tiene derecho a defenderse* por la fuerza de las agresiones que se le hagan por la fuerza. De lo contrario se impondrían los más fuertes de manera total e inapelable: los Estados imperialistas y expansionistas de mayor o menor escala. Yo creo que habría que admitir una defensa popular que pudiera defender a la totalidad de la población, aunque es verdad que en la práctica esto haya sido el alibí de muchas dominaciones que en nombre de grandes palabras e ideales (la patria, la revolución, por ejemplo) hayan defendido intereses minoritarios y oligárquicos. Pero también han existido casos de auténtica defensa de valores patrióticos y sociales de liberación. Se podría admitir la existencia de un ejército que estuviera al servicio de la defensa de los intereses de las mayorías y de un ordenamiento constitucional justo. Que esto se haya realizado pocas veces en la historia de la humanidad, no invalida su justeza, de la misma manera que criticamos muchas veces los déficits y los recortes democráticos de la sociedad o los ataques antidemocráticos realizados desde el poder en nombre de los mismos principios de la democracia.

Lo mismo podríamos decir del derecho de resistencia a la tiranía política, que yo acepto en su formulación más «clásica», y que sigue conservando sus potencialidades en la actualidad como perspectiva de reflexión. Yo creo que se puede fundamentar el derecho de resistencia y el empleo incluso de la fuerza física, pero solamente como último recurso, como *recurso extremo*. Esta es la clave fundamental: como recurso extremo, cuando ha desaparecido o se impide abiertamente el ejercicio de las libertades políticas. Y a esto hay que añadir dos condiciones clásicas que siguen conservando su validez a mi parecer. Dos condiciones que deben ser profundamente sustentadas y no aplicadas con ligereza de análisis: hay derecho de resistencia cuando las vías o los espacios de lucha política han quedado abolidos y cuando exista proporción entre los males que el recurso armado pueda producir y los

bienes que se tratan de obtener. Yo suscribiría este planteamiento formulado por Jürgen Habermas: «la violencia sólo puede ser *querida* legítimamente y sólo puede ser emancipatoriamente *efectiva* en la medida en que viene *obligada* por el poder opresor de una situación que aparece como insoportable para la conciencia *general*. Sólo esta violencia es revolucionaria».[7]

Es verdad que con ello entramos en el campo siempre complejo y difícil de las relaciones entre la ética y la política, porque los principios tienen que articularse con situaciones concretas para poder clarificarlas. Y ahí juega su papel, junto a la honestidad ética, el análisis socio-político serio y la prudencia política (que no es ni temerosidad ni posibilismo barato, sino justeza de miras y ponderación de las circunstancias), para tratar de ver claro y articular propuestas éticas razonables. Son puntos que no tengo claros y sobre los que sigo interrogándome. Y además creo que es difícil tenerlos claros, ya que el campo de la acción humana es un campo de ambigüedades, de contradicciones, de intenciones no queridas pero creadas, de finitud humana en definitiva. Cada situación requiere su análisis concreto y su ponderación ética correspondiente. No existe recetario universal, sino líneas generales que deben ser concretadas ante la singularidad de la situación, para que se pueda articular una norma ética válida. Yo me pregunto: ¿no tiene derecho el pueblo saharaui, los eritreos, el pueblo palestino... a defenderse de las agresiones que sufren como colectividad por Estados que los intentan someter y «aniquilar»? ¿No tiene cualquier Estado de Derecho el derecho de defenderse frente a cualquier intento de sometimiento y de ataque por parte de otro Estado, o por una parte de su población que quisiera subvertir violentamente el orden democrático en defensa de unos intereses minoritarios y autoritarios? Yo respondería claramente que sí.

Sin embargo, la estrategia no violenta nos alerta con insistencia sobre los peligros reales derivados de actitudes y de estrategias de fuerza de cara a la transformación de las sociedades. Como dice un amigo mío, con frecuencia los medios *califican* los fines, los medios violentos instauran fines violentos. La apelación a la no violencia como estrategia política tiene que ser mediada por el análisis socio-político, para que pueda tener una concreción efec-

7. Habermas, J., *Perfiles filosófico-políticos*, Madrid, Taurus, 1985, p. 232.

tiva de cara a los fines legítimos a los que se puede aspirar, pero no deja de ser preferible desde un punto de vista ético.

6. **Desobediencia civil y Estado de Derecho**

También hay que abordar la cuestión de la desobediencia civil dentro del marco de un Estado de Derecho. Lo primero que habría que señalar es que el «derecho» a la desobediencia civil se encuentra en la línea divisoria entre la legalidad y la legitimidad, planteando la legitimidad de una posición que se enfrenta y cuestiona la legalidad establecida y positiva. Y la desobediencia civil puede reclamar la superioridad moral y política de una reivindicación que no está legalizada en el ordenamiento jurídico existente, pero que puede tener una legitimidad para un sector significativo de la sociedad. Por eso, cuando el Estado de derecho persigue a la desobediencia civil como si fuera un delito común se desliza indefectiblemente por la resbaladiza pendiente de un legalismo autoritario. Legalismo autoritario que niega realmente en la práctica lo que defiende (muchas veces de manera pomposa) en la teoría: el derecho a la libertad de conciencia y la posibilidad de asunción de propuestas minoritarias de hecho que puedan ser mayoritarias en el futuro. «Dado que el derecho y la política se encuentran en una adaptación y revisión permanentes, lo que aparece como desobediencia a primera vista puede resultar después el preanuncio de correcciones e innovaciones de gran importancia. En estos casos la violación civil de los preceptos son *experimentos moralmente justificados*, sin los cuales una república viva no puede conservar su capacidad de innovación ni la creencia de sus ciudadanos en su legitimidad.»[8] Experimentos moralmente justificados. Experimentos que permiten plasmar de hecho la profundización democrática en cuestiones que aparecen como injustificables: deterioro ecológico, restricción de libertades de pensamiento y de asociación política, leyes xenófobas, legislación laboral regresiva, recortes económicos y salariales injustos... En todo caso cada uno debe tener el arrojo moral de decidirse por la desobediencia civil, no

8. Habermas, J., *Ensayos políticos*, Barcelona, Península, 1988, p. 61. Las cursivas son mías.

como un hobby instrumental, sino como una decisión tomada en conciencia ante una legalidad establecida que le parece arbitraria e injusta. Pero sabiendo también claramente sus consecuencias: estas actitudes pueden tener una penalización legal hasta que no cambien las leyes.

La desobediencia pertenece al patrimonio irrenunciable de toda organización política madura y de derecho, fundamentada en los valores y actitudes democráticos, ya que esta organización descansa fundamentalmente no en la obediencia a la ley por parte de sus ciudadanos, sino en la legitimidad del ordenamiento jurídico. El filósofo José Luis López Aranguren señalaba atinadamente: «¿Se debe, moralmente, desobedecer al derecho? Yo creo que sí. Muchas veces se debe desobedecer al derecho cuando el derecho es injusto...».[9]

La lógica autoritaria debe ser quebrada y superada. Los insumisos, los desobedientes civiles nos alertan sobre las causas y las consecuencias de esta lógica, sobre sus costes sociales, sobre su entraña ético-política autoritaria. El impulso utópico de una sociedad radicalmente democrática, sin imposiciones militaristas ni autoritarias de ningún tipo, y de unas relaciones internacionales sin sometimientos, no puede quedar descartada de nuestros horizontes éticos y políticos, porque quizás sea imprescindible para poder vivir en sociedad y para la supervivencia de la misma humanidad.

7. **Insumisión y ética**

En el fondo de las posturas de insumisión late una rotunda y clara *conciencia antimilitarista general*, que se traduce además en una *práctica social* de no someterse a la lógica militarista imperante en nuestras sociedades y en las relaciones internacionales. Lógica militarista que va más allá de sus manifestaciones militares más visibles externamente. A la vista de lo que han supuesto los ejércitos y las guerras en la historia de la humanidad, los antimilitaristas no aceptan de ningún modo la continuación de esta lógica. A la vista de lo que significan en el presente los ejércitos y las guerras, en la que siempre pierden mu-

9. Tomado de un documento del MOC.

cho más los hombres y mujeres del pueblo y las naciones del Tercer Mundo, levantan la bandera radical de la disolución de los ejércitos y el empleo de sus recursos económicos en políticas de desarrollo social o de cooperación internacional. Con esto están apuntando a un anhelo humano cada vez más extendido en todas las latitudes de nuestro planeta: el rechazo de la guerra, la negación de la ley de la fuerza en las relaciones intrasociales e internacionales, la búsqueda de la paz y de la justicia, la transformación profunda del sistema social hacia un mundo sin dominaciones ni explotaciones.

En la raíz de estos planteamientos está presente una propuesta ética importante: la ley de la fuerza no es la ley que tiene que regir la lógica de nuestras sociedades y de las relaciones internacionales. Los individuos tienen que desarrollarse sin que un poder autoritario los domine. Los pueblos no pueden ser dominados por otros pueblos que tengan mayor poder o ejércitos más eficientes. El antimilitarismo tiene por consiguiente una perspectiva bifronte: es tanto un *no a la estructuración jerárquica y piramidal de nuestra sociedad y de las relaciones entre las naciones*, como un *sí al desarrollo autónomo y en libertad de individuos y naciones*. Como toda gran propuesta ética postula un no a ciertas actitudes para que crezca un sí de libertad, justicia y autonomía de las personas y de los pueblos.

Esta propuesta, que recuerda al ser humano y a la humanidad entera que la ley de la imposición, de la fuerza, del dominio ha sido una lógica real en la vida de la humanidad (en este sentido son muy realistas los insumisos, ven atinadamente bien, se dan perfecta cuenta de lo que ha pasado y pasa en el mundo), pero no aceptan que esta lógica siga imperando en el presente de nuestra vida social e internacional. Se niegan a dar por válido éticamente el principio de la fuerza, de la violencia, de la imposición.

Sueñan, dirán algunos. Pero, habría que preguntarse: ¿cuándo ha dejado de «soñar» la ética, desde que intenta regular la vida de los hombres? La ética no es plegarse a la realidad de hecho sin más, a lo existente por existente, a lo que impera sin más, dando encima justificación normativa a esta realidad. La ética es propuesta de finalidades positivas y valiosas para el hombre, de anhelos de humanidad mayor para todos, de valores para un desarrollo más humano de las personas y de la vida social. La ética no es el campo de lo que es, de lo que se impone sin más,

sino de lo que *debe ser*, de lo que puede ser mejor para la vida de los hombres y de las sociedades.

Por eso, esta propuesta desconcierta tanto a los que razonan siempre en clave de fuerza, en clave de poder, en clave «militar», a la hora de solucionar los problemas sociales e internacionales, como a aquellos que aceptan sin más el orden establecido, las desigualdades sociales (¡siempre han existido!), las injusticias de todo tipo (¡excepto las que les hacen a ellos!), las dominaciones políticas. Les desconcierta y les descoloca, porque les socava el fundamento sobre el que se apoyan sus concepciones de vida, sus planteamientos éticos, recordándoles otros principios que deben inspirar la vida de los hombres. Por eso me parece muy razonable la propuesta de insumisión, de mucha mayor calidad ética que la propuesta militarista e impositiva.

La insumisión se rebela contra los grandes gastos empleados en efectivos militares y en investigación militar y contra la carrera armamentística, tan determinante en el desarrollo de ciertos países y en la dominación de la mayoría de los países del mundo. Y establece otra lógica del desarrollo científico y tecnológico. Propone que los recursos empleados en el campo militar y en sus aledaños sean derivados para servicios sociales y de desarrollo, para investigación científica civil, para paliar los problemas de hambre, salud, educación, desarrollo, medio ambiente que azotan nuestro planeta. Y no les falta razón. No se puede justificar el peso y la influencia de la investigación militar, diciendo que tiene derivaciones civiles provechosas. Lo que hay que hacer fundamentalmente es investigación civil y no intentar camuflar de manera sibilina el sentido de la investigación militar. Tampoco me parece de recibo argumentar que la industria de armamentos proporciona empleo a muchas personas. Lo que hay que hacer es procurar empleo en actividades productivas y en servicios que sean provechosos para los hombres. También el narcotráfico, los negocios mafiosos y otros actividades mercantiles producen empleo, pero podemos preguntarnos, ¿a cambio de cuánta muerte y degradación de la sociedad?

Por eso la vieja propuesta profética de hacer de las lanzas podaderas y de las armas arados se actualiza hoy en la propuesta insumisa. Esta vieja propuesta me parece muy actual, muy válida para nuestros tiempos, cuando hemos abandonado un siglo veinte donde las guerras han abundado como nunca en la

historia de la humanidad y hemos empezado una nueva centuria sin progresos en este campo, con una situación mundial cada vez más preocupante. Quizás sea una propuesta utópica, de difícil realización práctica, dada la naturaleza humana y el peso del entramado económico y social, pero ¿por qué no podemos activar nuestra dimensión utópica tan consubstancial también al ser humano, «soñar» con unas relaciones sociales e internacionales de otro tipo, activar lo que *se debería hacer* frente a la miseria y la irracionalidad de la realidad existente? El filósofo alemán Jürgen Habermas sostiene con innegable acierto que cuando los manantiales utópicos se secan, se difunde un desierto de trivialidad, de indiferencia y de degradación.[10] Sin el contrapeso de la dimensión utópica el desierto va invadiendo lenta pero progresivamente nuestros parajes. No podemos permitir la pérdida de nuestra conciencia utópica, de nuestro sentido utópico porque mataría nuestras raíces éticas, nuestros anhelos de deber ser, que precisamente son una de las características fundamentales del ser humano y de las sociedades.[11]

8. **Democracia como moral**

Como la democracia es la instauración de la libertad para todos, de la igualdad para todos, de la solidaridad para todos, la democracia debe extenderse a todos los campos de la actividad humana y no quedarse sólo en el campo de lo político. Debe extenderse a lo económico, a lo social, a la cultura, a los medios de comunicación, a la relación entre géneros, etc. Por eso José Luis L. Aranguren hablaba de *democracia como moral* y recordaba constantemente que ese era el objetivo de una sociedad justa. La democracia no es solamente un sistema funcional de organización política, sino la instauración social y política efectiva de los valores morales de autonomía, de respeto a la dignidad humana, de libertad, de solidaridad.

La democracia tiene que inventarse constantemente, no está nunca establecida, acabada; la democracia es una tarea moral, es

10. Habermas, J. *Ensayos políticos*, Barcelona, Península, 1988, p. 133.

11. Para ampliar esto, se puede consultar un artículo mío. Aguirre, J.M., «Ética y liberación», en *Lumen*, 1992 (41), pp. 173-189.

una aspiración, es un ideal. Es una tarea personal y colectiva que no tiene fin, como tampoco tiene fin la creación del *ethos* personal. Para que se realice la democracia, se requiere una voluntad moral en favor de la misma, pues con mucha facilidad el hombre-ciudadano se cansa de la carga de la libertad política, se aliena, se enajena en sus diversiones o negocios, en su vida privada consumista, materialista y egoísta, se despolitiza y cede su responsabilidad político-moral a otros (a la tecnocracia) a cambio del orden y de la seguridad. La democracia requiere una continua decisión de quererla, un esfuerzo; nunca puede dejar de ser lucha por la democracia. Para ello es necesario un proceso de concienciación, una extensión de la formación político-económica que permita a los ciudadanos formarse una opción política.

Según Aranguren, la democracia, antes y más profundamente que un sistema de gobierno, es un sistema de valores, que demanda una reeducación político-moral. «Junto a la concepción cínica, trágica y dramática, cabe una concepción *utópica* de la política: concepción plenamente moral, por verdaderamente *democrática*, de la política: concepción de la democracia como el final de un camino que nunca acabaremos de recorrer y que hemos de recorrer, siempre adelante; democracia como modo de ser de todos los ciudadanos. Esta concepción, no por ser utópica nos consiente "arrellanarnos confortablemente en el sillón de la utopía", sino que, al contrario, nos demanda seguir luchando incesantemente por ella. La utopía es el espíritu de la "letra" política y, como tal, tiene que penetrar de sentido a ésta. Ninguna democracia establecida es plenamente democrática.»[12] La democracia es un ideal alcanzable y nunca alcanzado, marcha de la democracia y democracia en marcha, esfuerzo conjunto por la plena democratización. La democracia nunca puede dejar de ser lucha por la democracia, pues en caso contrario se destruiría a sí misma

Por eso Karl Marx denunció acertadamente una realidad que constantemente acecha a las sociedades «democráticas»: la fala-

12. Aranguren, J.L., *La democracia establecida*, en *Obras Completas*. Vol. 5, Madrid, Trotta, 1996, p. 555. En su ensayo «Utopía y libertad», *Revista de Occidente*, 33-34 (1984), p. 23 escribe: «La utopía estrictamente dicha inventa, como dijo Ortega, ahormar la realidad del pensamiento, en vez de ajustar el pensamiento a la realidad y sustituir ésta por una imagen suya forjada por la fantasía».

cia de una organización social de ciudadanos que instituye teóricamente la libertad ciudadana e instaura en la práctica el dominio de unos pocos sobre la gran mayoría por su posesión de los medios de producción, por su posesión de los grandes medios económicos de una sociedad. Por eso hay que alumbrar un concepto amplio y rico de democracia. Creo en este sentido que la calidad moral de una sociedad democrática se pueda apreciar en su atención real *al desarrollo de todos*, pero sobre todo a aquellos que están en situación de indefensión, de pobreza, de marginalidad. Majaradt Gandhi señalaba: «Quiero daros un talismán, aplicad el test siguiente. Rememorad el rostro del hombre más pobre y más débil que hayáis conocido jamás y preguntaros si el paso que pensáis efectuar será de alguna utilidad para él. ¿Ganará algo con ello? ¿Le permitirá tomar el control de su propia vida y de su propio destino? En otras palabras, ¿es que esto conducirá al "Swaraj" [autonomía y control de su propio destino] a estos millones de hambrientos físicos y espirituales?». No se trata únicamente de atención social, se trata sobre todo de desarrollo de una autonomía personal y social que debe pasar del ámbito político a los restantes ámbitos de la vida de una sociedad. Es la «vieja» queja de que las libertades cívicas y políticas no pueden quedar aisladas en un limbo idealista de los derechos económicos y sociales, que también hay que instaurar.

Jon Sobrino, desde la periferia del mundo, también interpela crudamente nuestra realidad. No hay proyecto emancipador que pueda restringirse a los límites de nuestras coordenadas, olvidando a las víctimas de la realidad mundial instaurada. Ellas son el termómetro de análisis de nuestra realidad mundial, de nuestra «aldea global». Y de aquí deben surgir las propuestas de emancipación. Mundialización de la libertad y de la justicia. «En esta situación lo que Europa necesita para ser realmente "nueva" es volverse y ayudar a las víctimas. En términos teóricos, lo que necesita es una razón compasiva. [...] Desde este punto de vista, el debate sobre modernidad y postmodernidad en su forma actual es totalmente irrelevante si en él no están centralmente presentes las víctimas de este mundo. En otras palabras, no sabemos qué es mejor o qué es peor: o la modernidad con su razón que ha acabado siendo razón instrumental opresora o la postmodernidad con su sinrazón que acaba siendo la razón desentendida. Y es que donde no hay compasión no hay humani-

dad, y donde no hay humanidad no hay razón humana. [...] Las víctimas del Tercer Mundo son los profetas que exigen una razón compasiva, pero son también los que posibilitan una razón utópica. En palabras de I. Ellacuría, "una civilización de la pobreza que substituya a la actual civilización de la riqueza... una civilización del trabajo que sustituya a la civilización dominante del capital".»[13]

Recordemos un cuento judío que a mí me resulta altamente esclarecedor para mostrar lo que queremos señalar. Un viejo rabino preguntó una vez a sus alumnos cómo se sabe la hora en que la noche ha terminado y el día ha comenzado. ¿Será, dijo uno de los alumnos, cuando uno puede distinguir a lo lejos un perro de una oveja? No, contestó el rabino. ¿Será, dijo otro, cuando puedas distinguir un almendro de un melocotonero? Tampoco, contestó el rabino. ¿Cómo lo sabremos entonces?, preguntaron los alumnos. Lo sabremos, dijo el rabino, cuando, al mirar a cualquier rostro humano, reconozcas a tu hermano y a tu hermana. Mientras tanto, seguiremos estando en la noche.

La realización efectiva, histórica, social y personal de la fraternidad, de la hermandad, de la solidaridad supone amanecer personalmente y como humanidad. ¿Bello sueño?, ¿utopía sin sentido? ¿Por qué no pensarlo más bien como el despliegue efectivo de nuestro enigma más íntimo, como la tarea práctica de nuestro dinamismo más profundo?

9. **Ética y política**

Por ello, aún reconociendo la autonomía relativa de lo político, queda la labor de precisar en qué sentido contribuye lo político a encaminar a los hombres hacia su destino ético. No hay realidad política más que en la medida en que hay una vida colectiva y en que se afirma la necesidad de una mediación apropiada entre esta vida colectiva y las finalidades éticas. Como toda actividad humana está condicionada por la vida colectiva, hay una incidencia política en toda actividad. Pero esto no significa de ningún modo que todo sea, aunque fuera en última

13. Sobrino, J., «Aniquilación del otro. Memoria de las víctimas», en *Concilium*, abril 1992, pp. 230-232.

instancia, de naturaleza política. Esto significa que la acción política contribuye a determinar las condiciones, más o menos favorables, en las que las diversas actividades humanas, cada una según su orden propio, podrán desarrollarse. Y como cada orden de actividad plantea problemas éticos, hay una contribución indirecta de lo político a la vida ética. Por ello subsiste una relativa independencia entre vida ética, al nivel de la acción individual, y vida política: la más grande sublimidad ética es incluso posible en las circunstancias políticas más desastrosas desde el punto de vista ético.

Sin embargo, el problema principal no se sitúa al nivel de esta incidencia indirecta de lo político; se plantea a propósito del orden político mismo. ¿Cuál es el contenido ético de este orden? Como hemos señalado en diferentes ocasiones, de suyo lo político está ordenado a un fin ético. Por consiguiente, en la medida en que sea capaz de remontar sus gravedades, lo político está llamado a hacer existir una cierta cualidad que sólo puede hacerse realidad por medio de él. La especificidad de esta cualidad se debe a la situación mediadora de lo político. Lo que está en juego es la vida colectiva en cuanto tal, es decir las relaciones humanas en cuanto mediatas. La misión de lo político es llevar estas relaciones a un nivel ético, al precio de transformaciones apropiadas. Formalmente, este nivel ético puede ser definido como *un modo de relaciones en el que cada uno es verdaderamente tratado como fin para cada uno de los otros*. Concretamente la cualidad ética de la vida colectiva representa una exigencia que no puede ser encerrada en una fórmula precisa, que precisamente por ello no puede ser planteada más que como un *horizonte de acción*. En cada momento histórico, en función de los desarrollos del saber, de los medios, de los recursos, de las posibilidades institucionales, se puede ver cómo se precisa esta exigencia en proyectos determinados, susceptibles de orientar efectivamente la acción.

La vida política es siempre, por tanto, un lugar de tensión. Por sí misma no es todavía la vida ética, pero ella toma su sentido de su ordenación a esta vida. La vida política es, por tanto, un campo de realización de la ética, pero no el ámbito entero de su concretización. Pues aunque todas las fuerzas de la existencia pasan por una mediación de la vida colectiva, hay que insistir en que no hay coincidencia, recubrimiento, entre la vida colectiva y

todas las demás formas de la existencia. El carácter «extraño» y específico de lo político radica en que constituye en cierto sentido una doble mediación. Por una parte es mediación entre la «naturaleza social» y la exigencia ética de la reciprocidad de las conciencias. Por otra parte, en cuanto mediatiza éticamente la vida colectiva, afecta indirectamente a los otros ámbitos en que el destino ético del hombre está en juego.

Esto es lo que explica la importancia de la política, y también lo que marca sus límites. La democracia es fundamentalmente un horizonte, no una realidad hecha y consolidada. La democracia siempre es una aspiración de futuro, un anhelo jamás satisfecho. «Porque la democracia sigue estando por venir, ésa es su esencia en cuanto sigue estando: no sólo seguirá siendo indefinidamente perfectible, y en consecuencia siempre insuficiente y futura, sino que, al pertenecer al tiempo de la promesa, seguirá estando siempre, en cada uno de sus tiempos futuros, por venir; incluso cuando hay democracia, ésta no existe, no está jamás presente, sigue siendo el tema de un concepto no presentable. ¿Es posible abrirse al "ven" de una cierta democracia que no sea ya un insulto a la amistad que hemos intentado pensar más allá del esquema homofraternal y falogocéntrico? ¿Cuándo estaremos preparados para una experiencia de la libertad y de la igualdad que haga la prueba respetuosa de esa amistad y que se ajusta por fin, justa más allá del derecho, es decir, que esté a la medida de su desmesura? Oh, mis amigos demócratas...»[14]

Como señalábamos al comienzo de nuestras reflexiones, la política sin la ética puede ser ciega y la ética sin la política terriblemente ineficaz, sin manos. Encontrar una articulación dialéctica y constante entre ambas supone siempre un reto para el pensamiento, pero sobre todo para la acción humana. La estructuración humana de nuestras sociedades está realmente en juego. Y no se trata de un juego de azar, estamos ante un juego de responsabilidad.

14. Derrida, J., *Políticas de la amistad*, Madrid, Trotta, 1998, p. 338.

IV
PERSPECTIVAS

16

ÉTICA Y CIENCIA: RETOS Y PERSPECTIVAS

El ambiente social y cultural de nuestras sociedades está tan cargado de racionalidad científico-tecnológica que invade todos los ámbitos de la vida humana, desde la economía hasta la administración, y además impregna consciente e inconscientemente (las más de las veces) las mentalidades sociales. La cientifización y la tecnologización de nuestras sociedades avanza a ritmos agigantados. Frente a tanta racionalidad instrumental, tecnológica, que domina, invade y hasta coloniza el mundo de la vida humana, la existencia humana, quisiera reivindicar y justificar la absoluta necesidad personal y social de la tarea y de la reflexión filosóficas: plantearnos el sentido de nuestra existencia personal y social, de nuestra acción, de las finalidades que pueda tener esa existencia y esa acción. Hoy es más necesaria que nunca o tan necesaria como siempre la reflexión sobre las finalidades de la vida humana y de su acción. Y evidentemente una reflexión ética de corte emancipador no tiene más remedio que efectuarse teniendo presente este contexto científico-tecnológico para presentar perspectivas éticas que respondan adecuadamente a los nuevos parámetros de saber y de cultura. Pero entendámonos. No se trata de negar la significación y la utilidad de la racionalidad científica, tecnológica, instrumental. Nada de eso. Se trataría más bien de situar, articular y orientar esta racionalidad científica en el seno de una racionalidad amplia, que se cuestione y busque las finalidades de la existencia humana y no se centre sólo en los medios de realización de finalidades imperantes y dominantes que se dan por supuestas sin más.

Para comenzar, quizás sea pertinente recordar la poderosa actualidad que encierran las sugerentes reflexiones de Walter

Benjamin con respecto a la marcha de nuestra civilización. Frente a la teoría marxista «clásica» u ortodoxa de la historia y de revolución, Benjamin señalaba que el progreso y la revolución quizás no hay que pensarlos como la aceleración que se imprime a un tren en marcha, sino más bien como el freno que se aplica a la desbocada marcha del tren para evitar precisamente una aceleración desenfrenada que nos conduce, en tanto que humanidad, a la catástrofe social.[1] Resulta muy ilustrativo todavía en nuestro nuevo siglo señalar la ambivalencia y las ambigüedades que encierran nuestros procesos de civilización, lapidariamente condensadas en estas palabras del mismo Benjamin: «No existe ningún documento de la cultura que no sea al mismo tiempo un documento de la barbarie».

A comienzos del siglo XXI el imponente desarrollo de la ciencia y de la tecnología constituye un auténtico desafío para todos los órdenes de la cultura y para todas las culturas. Los poderes de la ciencia y de la tecnología han alcanzado tal profundidad y tan amplio alcance que el destino del hombre (a nivel mundial) y de cada una de las culturas se encuentra puesto en cuestión y sacudido hasta en sus mismos cimientos. Las culturas se han visto y se ven afectadas por este desafío sobre todo en dos grandes ámbitos: el ámbito de las *representaciones del mundo* (consecuentemente quedan afectadas las representaciones religiosas y los discursos filosóficos y teológicos) y el ámbito de los *sistemas normativos* (el campo de la ética y todo el sistema de valores). Mis reflexiones se centrarán en este segundo ámbito. Una ética de la emancipación debe responder a este desafío analizando con profundidad, objetividad y perspicacia los retos que se le plantean e intentando ofrecer perspectivas éticas significativas y pertinentes. Por eso me parece estrictamente necesario y vital analizar el impacto de la ciencia y de la tecnología sobre el amplio campo de las cuestiones éticas y a la vez trazar perspectivas para una consideración ética del proceso científico-tecnológico.

1. Benjamin, W., *Gesammelte Schriften*, T. I. 3, Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 1974, p. 1232.

1. **Ciencia y tecnología**

La ciencia moderna ha nacido y se ha desarrollado en un entorno cultural profundamente marcado por la idea de racionalidad, una idea directriz que venía sustentada en las bases filosóficas legadas a Occidente fundamentalmente por la cultura griega. Aunque la ciencia haya adquirido su autonomía de la filosofía, durante largo tiempo se la ha continuado considerando como una modalidad del saber teórico, situándola en la perspectiva tradicional de un saber especulativo y contemplativo. Sin embargo, cada vez se ha visto con más claridad que la ciencia es un modo de aprehensión de la realidad entroncado esencialmente más en la *acción* que en la visión. «Todo saber es un poder», decía Francis Bacon. Los grandes fundadores de la ciencia moderna han percibido con claridad esta ligazón estrecha entre el conocimiento científico y la capacidad de actuar eficazmente sobre el mundo.

Hoy esto es cada día más claro y más contundente. Actualmente la ciencia no es simplemente un método de conocimiento, ni únicamente un conjunto de saberes. Se trata ante todo de un fenómeno socio-cultural de gran amplitud que domina el destino de las sociedades modernas y comienza a plantear problemas cruciales al conjunto de la humanidad, como por ejemplo la utilización de la energía nuclear, los problemas ecológicos, la industria armamentística, los avances biogenéticos, las nuevas tecnologías (paro, impacto en el Tercer Mundo). «Si la ciencia marca tan profundamente la vida social contemporánea, esto no se debe ciertamente ante todo y, en todo caso, no de forma directa, a las representaciones que ella nos da de la realidad, sino a que ella ha engendrado una especie de proyección exterior bajo la forma de un cuerpo de aparatos y de prácticas en las que nuestras vidas están como apresadas a su pesar y que determinan de forma inmediata los modos de vida y de forma mediata las representaciones y los sistemas de valores.»[2]

La tecnología constituye actualmente la mediación concreta, material, entre la ciencia y la vida cotidiana y representa

---

2. Ladrière, J., *Les enjeux de la rationalité. Le défi de la science et de la technologie aux cultures*, París, Aubier-Montaigne, 1977, p. 15 (trad. cast., *El reto de la racionalidad. La ciencia y la tecnología frente a las culturas*, Salamanca, Sígueme 1977, p. 13).

como la cara visible del fenómeno ciencia. Aunque no se puede identificar sin más ciencia y tecnología, existe entre ellas una ligazón muy estrecha que de ninguna manera es fortuita. Esta ligazón nos induce a ver la ciencia más como un sistema de acción que como un método de conocimiento puro. Esto ha conducido irremediablemente a que la ciencia haya modificado profundamente no solamente el *contenido de la cultura* (nuevos conocimientos, nuevas prácticas), sino también sus *mismos fundamentos*. Por su dinámica misma la ciencia ha modificado la idea de razón, las relaciones entre razón teórica y razón práctica y nuestras concepciones sobre la finalidad del hombre y sobre la naturaleza de la historicidad. Si durante siglos la consigna parecía ser descifrar el mundo, ahora se trata cada vez más de *transformarlo*, lo que le da una dimensión tecnológica y política a la vez. La ciencia es un componente entre otros de un proceso de conjunto que concierne a toda la vida social, pero, por otra parte, constituye el factor decisivo (por su conjunción con el proceso de industrialización) que ha puesto en marcha este proceso.

La ciencia cada vez está más organizada socialmente. Quizás su carácter más llamativo puede ser el de su fuerte integración e incidencia socio-política. La ciencia se ha convertido en un sector decisivo del trabajo social; se ha institucionalizado enormemente y se ha organizado según planes y proyectos que a menudo están dictados por motivaciones exteriores a la ciencia propiamente dicha. La investigación no se limita a resolver problemas propiamente científicos, sino que cada vez más se plantea utilizar los conocimientos y los métodos científicos «para crear nuevos procedimientos industriales, para poner a disposición de la economía nuevos medios, para fabricar nuevos "ingenios" o para contribuir al desarrollo de una región o de un país».[3] La investigación se ha convertido en un factor de poder en el orden económico o en el orden directamente político.

Ciencia y tecnología tienen su dinámica de desarrollo propia, pero cada vez es mayor y más estrecha su *interacción*. Los rasgos más sobresalientes de esta interacción serían los siguientes. Por una parte, hay una integración profunda y progresiva de los conocimientos científicos y del propio método científico en

3. *Ibid*., p. 27 (o.c., p. 23).

la práctica tecnológica, con lo que ésta puede alcanzar niveles cada vez más elevados de control racional de sus propias operaciones. Por otra parte, hay una contribución indispensable de la tecnología a la práctica experimental, sobre todo en los ámbitos en los que la exploración se aparta de lo que es del orden de la magnitud humana y de sus medios propios de información. Por eso Jean Ladrière señala que la interacción entre ciencia y tecnología tiende a que se ambas se constituyan conjuntamente en una especie de super-estructura única, «a la vez conceptual y práctica, de carácter dinámico y que evoluciona en el sentido de una *complejidad creciente*... de una *integración* cada vez más fuerte... y de una *autonomía* cada vez más acusada».[4] Esta super-estructura es profundamente *autoorganizadora*, ya que se constituye y se complejiza a partir de su propio funcionamiento y también *autofinalizante*, ya que ella misma se fija la dirección que tiene que adoptar su evolución. Se podría decir que en ella hay una teleología inmanente.

Dentro de esta super-estructura la ciencia es la que ejerce la influencia más determinante, ya que el dinamismo interno de la tecnología está dirigido por el dinamismo de la ciencia. El método científico está en la base de la dinámica común que atraviesa el campo propiamente científico y el campo tecnológico. Por eso va apareciendo «una realidad autónoma, intermediaria entre la naturaleza y la realidad propiamente humana: una especie de "tercer mundo" en palabras de Karl Popper, "un logos" realizado, cuya estructura formal está dada en las arquitecturas conceptuales de la ciencia y la figura concreta en los aparatos de toda clase que constituyen, alrededor de nosotros, la red extremadamente densa de lo que se denomina el mundo técnico».[5] Este logos realizado, este complejo científico-técnico está por una parte cercano al hombre, ya que en un sentido ha sido producido por él y, por otra parte, se le vuelve cada vez más extraño, ya que se convierte en una especie de poder exterior que intenta imponerle su propia ley.

4. *Ibid*., p. 70 (o.c., p. 64).
5. *Ibid*., p. 71 (o.c., p. 65).

2. **Desestructuración cultural**

La tecnociencia, a través del fenómeno de la industrialización que se ha extendido en mayor o menor escala a todo el planeta, ha tenido por todas partes y continúa teniendo un amplio efecto de *desestructuración* de las culturas tradicionales. Esta desestructuración ha tenido un carácter más gradual o más brusco según el modo y manera de su implantación: desarrollo capitalista progresivo y autónomo —dominio económico colonial, planificación económica e industrial—, desarrollo capitalista no-planificado. La ciencia y la tecnología vehiculadas por la industrialización aparecen como una suerte de cuerpos extraños respecto a las culturas tradicionales y que al mismo tiempo se van imponiendo de manera irresistible.

En primer lugar hay que señalar que existe una acción directa de la ciencia sobre el sistema de representaciones y de valores. Hay una confrontación entre las representaciones científicas y la mentalidad científica y las representaciones tradicionales, generalmente basadas en creencias religiosas o míticas, concepciones generales del mundo, elementos ideológicos o conocimientos de base empírica limitada. Una ilustración histórica destacada puede advertirse en la confrontación entre los grandes sistemas religiosos y la ciencia moderna. Quizás los aspectos más decisivos de la oposición entre la ciencia y los sistemas cognitivos tradicionales se pueden concretar en dos. En primer lugar la ciencia desarrolla un *espíritu crítico específico*, basado en la confrontación sistemática entre el razonamiento y la experiencia, lo que le da un gran poder de conocimiento. En segundo lugar el *carácter sistemático* de su dinámica interna le da la posibilidad de progresar y crecer de manera inaudita.

También el ámbito de los valores recibe directamente el impacto de la ciencia. Los valores constituyen el elemento fundamentador y unificador de un sistema cultural bien integrado. Pero los valores se apoyan fundamentalmente sobre representaciones, frecuentemente representaciones religiosas y a veces representaciones metafísicas o cosmovisiones. «Por eso, cuando la ciencia acaba por imponerse como el único sistema de representaciones críticamente fundado o, en todo caso, como el sistema de representación dominante, la cuestión *del fundamento y de la justificación de los valores* comienza a plantearse con radi-

calidad. ¿Puede tomar la ciencia el lugar de los antiguos sistemas de justificación? ¿Está en condiciones de suscitar un nuevo sistema de valores que fueran propiamente suyos y que inauguraran un nuevo tipo de humanidad? ¿O bien es preciso aceptar que los valores no pueden tener ninguna relación con la ciencia y, por tanto, deben quedar eventualmente sin fundamento?»[6]

Una parte importante de la posición filosófica empirista (que se ha constituido en el «breviario» de un buen número de científicos y ha penetrado en amplias capas de la población) ha sostenido la doctrina del dualismo irreductible entre los hechos y los valores, de la distancia insalvable entre el orden de los conocimientos y el orden de los valores. En una primera aproximación se podría destacar como dato importante el hecho de que el impacto de la ciencia sobre la cultura en su acción más directa consiste en aislar el sistema cognitivo del resto de los sistemas (el valorativo, el expresivo, el religioso...). Este aislamiento, que es más fuerte respecto al sistema axiológico, acaba introduciendo en la cultura un dualismo irreductible, una pluralidad que pone en peligro las capacidades fundamentadoras e integradoras de la propia cultura. La pregunta que hay que hacerse es si resulta posible una nueva integración cultural o bien hay que acomodarse definitivamente a un nuevo tipo de cultura caracterizada por el dualismo y la dispersión generalizada.

Por esta razón Ladrière define esta situación creada con el término de *desenraizamiento*. Una cultura proporciona a la persona humana unas raíces, un enraizamiento. La cultura no es una realidad exterior al hombre y que se le añadiría desde fuera, es la condición misma de una existencia verdaderamente humana, ya que permite que la existencia reciba una significación, un sentido, pueda elevarse sobre los hechos y su mera vida biológica para acceder a una verdadera posesión de sí misma. La existencia humana necesita hundirse en todo el espesor de sus dimensiones cósmica, biológica, social e histórica para poder emerger y descubrirse en su autonomía propia y darse forma a sí misma bajo su propia responsabilidad. Pero el enraizamiento cultural no pertenece al mundo de los hechos, de lo datos, sino a otro ámbito, al orden de la interpretación, de las finalidades, del sentido, a través del cual las cosas, los seres, el mundo, nuestra

6. *Ibid*., pp. 105-106 (o.c., p. 95).

propia existencia se cargan de significaciones. «Lo que es decisivo es la manera como el hombre se comprende a sí mismo y lo que, proporcionando un anclaje a su existencia, la da también la dimensión de un destino. Esta interpretación es del ámbito de la palabra, entendida por otra parte en un sentido muy amplio, incluyendo tanto las expresiones simbólicas como los discursos explicativos o normativos.»[7]

La desestructuración de la cultura supone de manera irreversible el cuestionamiento teórico y práctico de la tradición, de su autoridad y de sus garantías, la pérdida de eficacia de las diferentes formas de lenguaje tradicionales (lenguaje religioso, simbólico, expresivo...), la duda sistemática sobre las normas recibidas, la relativización de todas las creencias y de todos los valores... Pero, más fundamental que estas realidades ineludibles le parece a Ladrière la brutal sacudida de los fundamentos mismos sobre los que se había construido la existencia humana, es decir la ruptura de un cierto acuerdo que, bien o mal, se había podido establecer entre el hombre y los diferentes componentes de su condición, el cosmos, su pasado y su propio mundo interior. En palabras de Max Weber nos hallamos en la ruptura del encantado mundo anterior, en el tiempo del «desencantamiento del mundo» y del «politeísmo de los valores».

Pero esta misma situación invita a la razón ética a responder creativamente a las nuevas situaciones y exigencias planteadas por el desarrollo científico y tecnológico. No tiene ningún futuro responder con normas heredadas que nos alejen del vacío de la desestructuración y el desenraizamiento, no nos queda más remedio que responder con normas nuevas que hay que inventar y descubrir. «En un contexto cultural en el que el sentido de las situaciones no aparece ya en evidencias propias de la intuición ética, es precisa la mediación de una interpretación, para reencontrar, dentro de estas situaciones, aquello por lo que éstas son significantes para la preocupación ética. Pero esta mediación representa una tarea inmensa. La fenomenología hermenéutica ha establecido sus bases, por su reflexión sobre la temporalidad, sobre el lenguaje, sobre la libertad, sobre el para-otro, sobre la razón práctica. Sin duda a partir de la comprensión que la fenomenología nos ha dado del "mundo de la vida" se puede vislum-

7. *Ibid*., p. 114 (o.c., p. 103).

brar hoy en día una hermenéutica de lo artificial, que se ajuste a la variedad de tipos inéditos de situación que las prácticas contemporáneas no cesan de producir.»[8] Esta es la nueva tarea de la razón práctica: recrear el campo de las normas éticas en las variadas situaciones culturales y sociales del presente.

3. **Poder técnico y poder práctico**

La evolución social e histórica ha conseguido que las ciencias positivas, separadas de las concepciones del mundo y de la filosofía, adquieran una autonomía y un poder crecientes de manera que han logrado configurar una civilización profundamente marcada por las dinámicas científicas y tecnológicas. La sociedad industrial establece, por consiguiente, para reproducirse, exigencias de un poder técnico cada vez más grande sobre la naturaleza y de una organización social cada vez más refinada en la «administración» de la vida humana y de sus relaciones. Al mismo tiempo la relación entre la teoría y la práctica de emancipación se rompe absolutamente. Las ciencias empírico analíticas producen «recomendaciones» de orden técnico para la administración de la sociedad, pero no proporcionan ninguna respuesta en lo referente a las cuestiones prácticas. Se rechaza abiertamente el proyecto de una emancipación por medio de la razón. En su lugar aparecen instrucciones que se refieren a los medios para disponer de un poder y operar sobre procesos sociales «objetivados» o reducidos al estado de objetos.

Esto significa que los hombres son incapaces de distinguir en esta situación entre *poder técnico* y *poder práctico*. La racionalidad técnica invade y rige el ámbito de las cuestiones prácticas y termina eliminando de la teoría el interés por la emancipación que la relacionaba anteriormente con la práctica. «La teoría científico-técnica concibe la sociedad como una conexión de comportamientos, dentro de la cual la racionalidad no interviene más por intermedio del entendimiento técnico que dirige la sociedad y no dentro de una conciencia colectiva coherente, es decir, precisamente esta razón guiada por un interés que sólo es capaz de

8. Ladrière, J., «La déstabilisation de l'éthique», en *L'éthique dans l'univers de la rationalité*, Namur-Quebec, Artel-Fides, 1997, p. 89.

tener un poder práctico por medio de la inteligencia política de los ciudadanos informados.»[9]

La racionalidad científico-técnica no intenta desarrollar entre los ciudadanos un consenso razonado y racional respecto a la organización de la vida humana ética y política. Muy al contrario, lo que se busca es adquirir, por los medios técnicos, un poder sobre la historia humana, que, según Jürgen Habermas, «no es ni práctico ni histórico, sino que constituye una especie de gestión perfeccionada de la sociedad».[10] Es la prosecución de las críticas al desarrollo de nuestra civilización lanzadas por Max Horkheimer y Theodor Adorno en su libro *La dialéctica de la Ilustración*. Albert Wellmer resume así las ideas desarrolladas por M. Horkheimer y T. Adorno sobre la «dialéctica de la razón»: «El destino externo en el que los hombres debieron comprometerse para emanciparse de su sometimiento natural es al mismo tiempo su destino interno, un destino que la Razón padece por su propio peso. A fin de cuentas, los sujetos, en provecho de los cuales se comenzó empero a dominar, a reificar y a desacralizar la naturaleza, se encuentran ellos mismos de tal manera dominados, reificados y desacralizados en su relación con ellos mismos que incluso sus esfuerzos de emancipación se tornan en su contrario y consolidan este contexto de ceguera en el que está atrapados. Con la superación de la imagen animista del mundo ha comenzado esta dialéctica de la Razón que ha proseguido en la sociedad industrial del capitalismo hasta el punto que incluso el hombre, a los ojos de los hombres, se ha convertido en un "antropomorfismo"».[11]

El cientifismo y el positivismo han separado radicalmente la razón y la decisión. La función del conocimiento en las ciencias modernas debe ser siempre concebida en relación con el sistema social del trabajo: las ciencias generalizan y racionalizan el poder técnico de los hombres sobre los procesos «objetivados» de la naturaleza y de la sociedad. Pero, una vez que el conocimiento ha quedado reducido a la ciencia experimental, este tipo de ciencia y de racionalidad monopoliza el comportamiento ra-

9. Habermas, J., *Theorie und Praxis*, Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 1971, p. 309.

10. *Ibid*., p. 309.

11. Wellmer, A., *Kritische Gessellschaftstheorie und Positivismus*, Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 1969, p. 139.

cional. La consecuencia es clara: la conciencia positivista combate como dogmática y «superada» toda teoría que se relacione con la práctica de otro modo que el hacer crecer y perfeccionar las posibilidades de las aplicaciones técnicas. Esto quiere decir que en última instancia las cuestiones prácticas no pueden ser referidas a la razón ni constituir el objeto de discusiones racionales. Las cuestiones prácticas se convierten, por lo tanto, en objeto de una decisión y se muestran concernientes al ámbito de lo irracional. ¿Por qué? «Porque la acción requiere ahora directrices tanto como en épocas anteriores. Ahora bien, estas directrices están actualmente escindidas entre una determinación racional de técnicas y de estrategias y una elección irracional de "sistemas de valores". Para la economía que rige la elección de los medios, el precio pagado es una total libertad del "decisionismo" en la elección de las finalidades más elevadas.»[12]

Esta separación estricta y radical entre el conocimiento científico y el ámbito de la práctica constituye un grave problema. La razón queda excluida del ámbito de la práctica humana, con graves consecuencias para todo empeño reflexivo ético. En adelante, o bien el ámbito de la práctica se deja al poder de interpretaciones filosóficas como la filosofía subjetiva de los valores y el «decisionismo» o bien queda absolutamente dominado por la racionalidad tecnológica que impone su sistema de valores a la organización social.

4. **Aportaciones a la cultura**

Sin embargo, hechas estas precisiones y este encuadre valorativo, nos queda analizar la otra cara del desarrollo científico y tecnológico y preguntarnos por las aportaciones y los valores positivos que encierran la ciencia y la técnica. Es verdad que la universalidad que aporta la tecnociencia supone el desarrollo de una racionalidad limitada como es la racionalidad operativa u operativo-instrumental. Ahora bien, a pesar de su carácter limitado, en cuanto sistema de conocimientos, en cuanto modo de representación e incluso como modelo de la acción eficaz, este tipo de racionalidad es también un elemento importante de cultu-

12. Habermas, J., *Theorie und Praxis*, p. 318.

ra al que es posible atribuir un carácter positivo, porque también encierra unas potencialidades humanizantes, que es conveniente señalar si se hace una reflexión global y dialéctica.

Existe una cuestión fundamental que hay que resolver con claridad. Algunos autores de mentalidad fuertemente cientifista han sugerido la posibilidad de una fundamentación científica de las normas axiológicas, es decir, abogan por un paso directo del orden de las informaciones (de los hechos) al campo de los valores, por una transición del orden de las leyes científicas al orden de las leyes de acción, es decir de las normas, por tanto de los valores. Ahora bien, este paso señalado no constituye una inferencia lógica correcta (inductiva o deductiva), sino más bien un salto que hace intervenir de manera subrepticia un principio normativo no científico: se debe de tomar como norma de las acciones humanas las indicaciones sugeridas por el conocimiento científico de los sistemas (naturales o artificiales). Pero, este principio normativo sería una metanorma prescriptiva que no está basada y justificada por argumentos científicos. Por eso, no puede haber ligazón directa entre conocimientos científicos y valores, «en el sentido que las proposiciones científicas no pueden ser transformadas, por vía simplemente lógica, en proposiciones normativas o, si se quiere, que hay una irreductibilidad insuperable entre proposiciones nomológicas y proposiciones normativas».[13] Los intentos de fundamentar la ética en la ciencia parecen inadecuados e injustificados, por lo que no se podría defender una incidencia directa de la ciencia en el ámbito ético.

Sin embargo, las prácticas científicas y tecnológicas sí tienen una incidencia indirecta sobre el ámbito de los valores. Jean Ladrière define esta incidencia indirecta como una *inducción práctica*. No se trataría de una inducción lógica, sino de un fenómeno de transferencia de las normas fundamentales de la actitud científica y tecnológica en normas del campo de la acción humana. La investigación científica está dirigida por una opción en favor de un tipo de conocimiento *objetivo*, que obedece a criterios rigurosos de validez, de intersubjetividad y de utilidad epistémica, que expresan en definitiva una normatividad inmanente, constitutiva del proceder científico en cuanto tal. Estas normas, precisamente por su gran fecundidad epistemológica y

13. Ladrière, J., *Les enjeux de la rationalité*, p. 121 (o.c., p. 109).

práctica contrastada, tienden a inspirar otras prácticas (en nuestro caso las prácticas éticas) y pasan a ser reconocidas en estas últimas también como normas y a transformarse en valores explícitamente reconocidos en este campo. ¿Cuáles son los principales elementos axiológicos que la ciencia y la tecnología introducen en el sistema cultural? En el plano del conocimiento la práctica científica introduce la *valoración del conocimiento objetivo*, válido *intersubjetivamente*, con pretensión de *universalidad*. También le es esencial «un modo de conocimiento que sea *totalmente crítico*, es decir que sea capaz de controlar cada uno de sus procedimientos, de fijarse conscientemente sus objetivos y de justificarse a sí mismo los procedimientos que utiliza para alcanzar estos objetivos».[14]

En el plano de la acción también se produce este fenómeno de inducción de valores axiológicos. Lo esencial radica en la posibilidad de producir transformaciones deseadas según un plan fijado y utilizando racionalmente los medios necesarios para conseguirlo. El modelo de comportamiento y de acción es aquel en que la prioridad la tiene la intervención activa y consciente y la racionalidad inherente a ella. En este sentido la acción simplemente adaptativa, que se acomoda a la ley del mundo (tecnología clásica), se ve sustituida por la *acción prospectiva*, que se fija de antemano los objetivos y dispone los medios necesarios y óptimos para alcanzar estos objetivos. El proyecto racional tecnológico (referido a los sistemas físicos) se convierte en el modelo de acción en otros campos: sistemas biológicos, fenómenos psíquicos, ámbito económico, relaciones sociales y políticas...

5. **Dimensiones del campo ético**

Para clarificar el impacto de la ciencia y de la técnica sobre los valores éticos, es necesario analizar primeramente cómo se organiza el ámbito de los valores éticos para poder distinguir seguidamente las diferentes categorías de cuestiones que se plantean. Ladrière distingue tres niveles en el ámbito ético: los fundamentos, los criterios concretos y las motivaciones.

14. *Ibid*., p. 128 (o.c., p. 115).

a) *Los fundamentos*. Se trata de los valores más originarios, que sirven de normas directrices respecto a los valores más particulares que pertenecen a un segundo nivel. Se trata de valores *constitutivos y justificadores*. Son valores constitutivos, ya que son fuerza de constitución de valores concretos, la fuente constante en la que bebe la conciencia ética a fin de articular sus criterios concretos de juicio. Y son valores justificadores, ya que en ellos encuentran los criterios concretos las razones que les avalan como criterios y les hacen aceptables para la conciencia ética. «Ya que tienen un carácter fundamentador, estos valores inspiradores no actúan como principios expresamente formulados, sino bajo la forma de una actividad inmanente de constitución [...] Ellos son este poder secreto que hace existir tales principios y sostiene efectivamente a la conciencia ética en su esfuerzo de invención de las normas.»[15]

Si existe la ética, es porque en el ser humano existe un poder de acción, la voluntad, que es capaz de darse a sí misma sus propios principios, de instaurar su propia ley y de llegar a ser un poder de causalidad que resulta irreductible a las causalidades de tipo determinista que dominan el curso de la naturaleza. La ley que se da la voluntad no es otra que el acuerdo consigo misma. Por ello, la voluntad se define fundamentalmente por su *autonomía*, por depender sólo de sí misma, por su capacidad de decisión. El principio director de sus acciones es ella misma. Sin embargo, la voluntad no es un poder omnímodo, sino que está también esencial y constitutivamente situada:[16] está unida a un organismo, a un psiquismo e insertada en situaciones físicas, históricas y sociales. Ella no puede querer de manera efectiva más que inscribiéndose en las dimensiones de su inserción-situación. Esto la condiciona y hace que su autonomía no se vea realizada.

Sin embargo, el sentido y el objetivo de la acción voluntaria es asegurarse progresivamente la realización de su autonomía y hacer que surja un reino de la libertad en el que la voluntad se vea reconciliada efectivamente consigo misma. Reconciliación que, además, sólo es posible en el reconocimiento mutuo incondicional de las voluntades libres, en una sociedad reconciliada.

---

15. *Ibid*., p. 138 (o.c., p. 124).

16. Pensemos en las sugerentes y magníficas reflexiones de Maurice Merleau-Ponty sobre la *libertad situada* en su libro *Phénomenologie de la perception*, París, Gallimard, 1945, pp. 496-520.

Por ello los principios fundamentales representan la exigencia interna de autonomía de la voluntad libre o la postulación teleológica de un universo de libertad.

La voluntad libre es fundamentadora de la ética en un doble sentido. Primeramente *fundamenta el orden ético*, hace aparecer una dimensión ética de la existencia humana, «es decir una dimensión según la cual la libertad es puesta en cuestión y se pone ella misma en cuestión en la acción por la que intenta llegar hacia sí misma».[17] En segundo lugar la voluntad *fundamenta las normas* concretas éticas, confrontando las situaciones en las que se desarrolla la acción con la búsqueda de la autonomía. Sin embargo, hasta aquí sólo nos hemos movido en un nivel formal; hemos indicado la forma según la cual se constituye el orden ético y la forma que tiende a darse la voluntad libre.

b) *Los criterios concretos*. Los criterios concretos son las mediaciones que necesita la voluntad libre para expresarse y realizarse en el espesor de las situaciones, los principios directores de la acción efectiva. Estos son históricos y culturales. Hay una amplitud de expresiones variadas según las diversas épocas y las diversas tradiciones culturales. Por una parte hay determinadas grandes orientaciones normativas que se hallan en todos los códigos éticos (los relativos al respeto a la vida en su facticidad más elemental, por ejemplo). Pero cuando se entra en los detalles, se aprecia que hay muy diversas maneras de concebir estas grandes orientaciones: el respeto de la vida se acompaña de excepciones más o menos amplias, justificadas y variadas.

Ahora bien, si se miran las cosas desde un punto de vista general y evolutivo, Ladrière sugiere que existe la emergencia de un *inmenso esfuerzo de líneas convergentes*, una especie de teleología inmanente de las expresiones éticas hacia un polo ético único: por ejemplo la declaración universal de los derechos del hombre.[18] Si hay un esfuerzo ético histórico, esto significa que la exigencia fundamental de la ética no se puede traducir inmediatamente en principios concretos de realización. Esta exigencia no funciona como

17. Ladrière, J., *Les enjeux de la rationalité*, p. 139 (o.c. p. 125).

18. Para ampliar esta perspectiva se puede ver Ladrière, J., «Les droits de l'homme et l'historicité», en *Vie sociale et destinée*, Gembloux (Bélgica), Duculot, 1973, pp. 116-138.

un principio general del que se pudieran derivar lógicamente consecuencias, ni como un a priori que determine las figuras concretas de su manifestación. Su modo de acción es *teleológico*, en el sentido en que esta exigencia fundamental inscribe en cada acción verdaderamente consciente una tensión interna que es la señal de una voluntad inmanente de autorrealización, de una afirmación constante de autonomía. Ahora bien, esta tensión no es una determinación de contenido, sino una llamada, una disposición direccional. Por eso es necesario que intervenga en el corazón de la acción una verdadera *invención ética*, que ante situaciones singulares realice un auténtico esfuerzo creador de criterios y normas. Por eso existen diferentes códigos éticos.

Esto nos permite comprender que siempre hay una indeterminación más o menos grande en la expresión concreta de los principios normativos, por lo que hay espacio para una evolución histórica que busca aumentar el grado de pertinencia, la medida de adecuación y la fuerza de inspiración de estos principios. La ética es, por lo tanto, un ámbito siempre abierto por dos razones. Primeramente porque la exigencia ética constitutiva está siempre infinitamente más allá que las aproximaciones que le sirven de mediación. En segundo lugar, porque las situaciones cambian y es necesario, entonces, reevaluar más o menos profundamente lo que parecía hasta entonces una formulación satisfactoria de los criterios de acción. No es el momento de mirar atrás. La *novedad* y la *creatividad* son elementos característicos de la ética.

c) *Las motivaciones justificativas*. En el funcionamiento concreto de la ética hay que indicar que entre las normas y las acciones particulares existe la actitud de los individuos. Para que los criterios funcionen efectivamente, es necesario que sean asumidos realmente en los comportamientos, que sean reconocidos como válidos. Las motivaciones justificativas realizan precisamente esta función de reconocer y aceptar como válidos los criterios concretos. Por eso no tienen una función de fundamentación y justificación, sino una función *práctica de validación*, que hace que los criterios aparezcan como auténticos, indiscutibles, imponiéndose de manera autorizada, es decir teniendo un valor ético.

Las motivaciones justificativas se pueden situar al nivel del sistema de representaciones: por ejemplo, tomar la forma de relatos míticos, estar unidas a concepciones religiosas o ser deriva-

das de construcciones ideológicas. También pueden depender de un sistema simbólico, hacerse valer a través de signos concretos, de símbolos en los que se ha depositado la tradición. Las motivaciones no resultan eficaces más que por intermedio de ciertos mecanismos de naturaleza individual y social a la vez, es decir por factores de socialización. Entre ellos podríamos señalar factores sociales: la comunicación, la ritualización, los métodos educativos, los procedimientos de iniciación. También entrarían en juego aquí factores psíquicos que aseguran la introyección de los sistemas normativos y hacen reconocer como una ley propia lo que en un principio constituía una norma exterior.

6. **Tecnociencia y fundamentos de la ética**

Según lo que hemos señalado anteriormente, parece difícil que la ciencia y la tecnología puedan afectar a los fundamentos de la ética. De hecho la ciencia y la tecnología no pueden proporcionar por sí mismas «otras razones de vivir», otros sentidos o finalidades que su propio desarrollo indefinido. Por eso hay que situarlas en relación a finalidades de otro tipo. Los valores vehiculados por la ciencia y la tecnología parecen incapaces de fundamentar un sentido y un destino a la existencia humana. El «dominio instrumental» no contribuye como tal *de forma directa* a inscribir la existencia vivida en una totalidad de sentido. La dinámica de autonomía de la voluntad libre no puede verse suplantada por la dinámica científica y tecnológica.

Ahora bien, se puede vislumbrar una *analogía* importante entre la tendencia evolutiva del sistema científico-técnico y la teleología inmanente de la voluntad libre; en las dos encontramos el principio de la autonomía como idea reguladora. Esto nos permitiría comprender a la ciencia y a la tecnología a la vez como símbolos y como lugares por excelencia del deseo constituyente de la voluntad libre.[19] Pero el problema que se plantea es que la mediación científico-técnica tiene el riesgo de convertirse

19. La afinidad y las diferencias entre el ámbito de la tecnología y el de la voluntad puede estudiarse más detenidamente en Ladrière, J., «Technique et eschatologie terrestre», en *Vie sociale et destinée*, Gembloux (Bélgica), Duculot, 1973, pp. 97-104.

en totalmente absorbente, de acaparar para sí toda la virtualidad de la acción aún en el ámbito de las relaciones humanas, de reducir la acción a los parámetros científico-técnicos.

Pero se puede plantear la cuestión de otra manera. En lugar de preguntarse por lo que es propiamente constitutivo de la ética, se puede plantear la cuestión de si es posible, al nivel de las *normas explícitas*, encontrar una norma capaz de servir de fundamento a las otras. Como la ciencia nos proporciona un conocimiento cada vez más exacto y extenso del funcionamiento de los sistemas naturales y artificiales, se podría pensar que ella es capaz de sugerir indicaciones precisas de carácter normativo para la acción. En el fondo existiría la idea de que la actitud justa respecto a un sistema consiste en conocer su ley de funcionamiento, respetarla y así modelar la acción según las leyes de evolución de este sistema (haciéndolo válido para los sistemas vivientes y para los sistemas sociales). En definitiva, el «conocimiento objetivo» constituiría el valor fundamental y sería el principio instaurador y justificador de todo el sistema de normas.

Sin embargo, el paso de proposiciones científicas nomológicas (relativas al funcionamiento de un sistema o a su evolución) a proposiciones normativas (referentes al comportamiento adecuado y éticamente justificado respecto a este sistema) presupone un principio normativo anterior que consiste en admitir esa transposición como éticamente fundada. Pero este principio ya no sería un principio científico, con lo que no podría darse una fundamentación científica de la ética. Además, este planteamiento rebajaría la ética a una interpretación naturalista de la acción humana, ya que se tomaría como norma de la voluntad una ley venida del exterior (las leyes científicas), un principio que es heterónomo respecto a la propia voluntad. Esto no respetaría la exigencia de autonomía de la voluntad libre y constituiría una especie de alienación de la esencia de la ética. La ciencia, por consiguiente, no puede ser el fundamento de la ética.

7. **Tecnociencia y criterios morales**

El impacto de la ciencia y de la tecnología se ejerce más bien al nivel de los *criterios concretos de acción*. Desde un punto de vista negativo hay que señalar que el ascendiente de que goza el

sistema científico-técnico en la vida social, tiende a desacreditar las normas basadas en una valoración extrema —que llega a veces a la sacralización— de las fuerzas naturales y en un respeto sistemático de los procesos que se refieren a la «naturaleza humana» o a la «esencia del hombre», dado el planteamiento operatorio y transformador de la acción científico-técnica y no meramente adaptativo. Entre las contribuciones *positivas* del sistema científico-técnico al campo de la ética, Ladrière señala fundamentalmente cuatro.

1. *Extensión del campo de la ética*

Lo que sí se constata es una ampliación de las zonas de acción y de comportamiento en las que la intervención ética es pertinente. La actuación ética, al poner en juego fundamentalmente la voluntad libre, es necesariamente una actuación responsable. Pero sólo hay una acción responsable, cuando se puede analizar la situación y medir con exactitud lo que está en juego, por lo tanto apreciar los resultados que se pueden esperar razonablemente al actuar de una manera o de otra. En definitiva la acción responsable es una acción eficaz e ilustrada.

Ahora bien, la ciencia nos da un conocimiento cada vez más amplio de los procesos que nos conciernen y la tecnología nos permite intervenir a niveles y en zonas que antes nos eran inaccesibles. Ladrière aporta dos casos, referidos al ámbito *biológico*. Desde el momento en que comienzan a conocerse los mecanismos genéticos y los fenómenos de la herencia y que se entrevén diversas posibilidades de intervención, se abre un nuevo campo de acción para la iniciativa humana, que cae bajo la jurisdicción de la ética. Sucede lo mismo con las intervenciones de orden químico y quirúrgico a nivel del sistema nervioso central, por las que se pueden remediar o atemperar ciertas enfermedades de origen cerebral.

En los dos casos hay que medir con detenimiento las consecuencias de la acción, ya que en ambos hay riesgos y aparecen efectos secundarios. En los dos campos los conocimientos científicos esclarecen la acción, pero estos conocimientos no proporcionan todas las determinaciones necesarias para caracterizar éticamente las acciones. Se abre un nuevo campo a la responsabilidad ética.

2. *Creación de nuevos problemas éticos*

Cuando se ha extendido el área de competencia de la ética, aparecen necesariamente nuevos problemas. Se crea un problema ético nuevo, cuando aparece una situación inédita respecto a la cual los criterios disponibles no parecen pertinentes, por lo que hay que inventar nuevos criterios y nuevos métodos de jerarquización de los criterios. Y la ciencia y la tecnología suscitan dos tipos de problemas: unos se refieren al funcionamiento *interno* de la ciencia y de la tecnología, los otros se refieren a los efectos *indirectos* engendrados por el desarrollo de éstas.

Los problemas *internos* se refieren a lo que se ha denominado la responsabilidad moral de los científicos y de los expertos. Consideradas en sí mismas, la ciencia y la tecnología son sistemas que crecen en virtud de su propia dinámica evolutiva interna: tiene finalidades inmanentes. Pero los científicos tienen la responsabilidad de regular las interacciones entre el sistema científico-técnico y el sistema social. «En efecto, nada garantiza que las finalidades inmanentes del sistema científico-técnico van siempre y necesariamente en el sentido de las finalidades que puede proponerse la sociedad y en especial de las finalidades de orden ético que ella puede hacer valer en sus diferentes sectores de actividad (especialmente en el sector político, que concierne de modo directo al devenir de la colectividad como tal).»[20]

En ciertos momentos los científicos se ven confrontados a situaciones en las que la investigación científica y la capacidad tecnológica entran en abierta contradicción con finalidades sociales, por lo que habrá que buscar una actitud éticamente correcta y fundamentada. Varias cuestiones se plantean. Saber si hay que proseguir una determinada investigación biológica: se sabe que puede aportar conocimientos decisivos para la medicina, pero también aparecen riesgos sociales considerables (desarrollo de microorganismos dañinos). Responsabilidad ante las investigaciones genéticas: ¿qué consecuencias trae la manipulación del código genético?... Responsabilidad ante las investigaciones y progresos en materia nuclear. Ya se lo preguntaba Einstein, ¡si hubiera sabido las consecuencias militares de sus descubrimientos físicos y de sus desarrollos tecnológicos!

---

20. Ladrière J., *Les enjeux de la rationalité*, p. 153 (trad. cast., pp. 138-139).

Los problemas *externos* se refieren al inmenso campo de las aplicaciones de los conocimientos científicos, que van desde el campo médico al campo militar (el complejo militar-industrial ocupa a casi la mitad de los científicos de punta, esto hay que tenerlo claro), pasando por los de la educación, los medios de comunicación, la gestión de las instituciones, la organización del ocio... Aquí nos encontramos con los efectos secundarios derivados de la utilización de los medios técnicos. Ladrière cita como ejemplos significativos los problemas del desarrollo demográfico de la humanidad y la acción sobre el medio ambiente. Los progresos de la medicina por una parte y el aumento en volumen y en intensidad de las intervenciones tecnológicas han destruido ciertos equilibrios naturales. Los mecanismos naturales del equilibrio han quedado inoperantes por lo que son necesarias nuevas intervenciones que controlen tanto los fenómenos demográficos como los sistemas ecológicos. Sin embargo, «estas intervenciones plantean evidentemente problemas de naturaleza ética tanto a *nivel* de la fijación de objetivos como a nivel de los medios que hay que utilizar para alcanzarlos».[21]

3. *Sugestión de nuevos valores*

Además la ciencia y la tecnología provocan la aparición de nuevos valores. Anteriormente hemos hablado de los valores del «conocimiento objetivo» y de la dimensión crítica. La idea de «dominio» tiene un alcance ético ya que corresponde a un acrecentamiento, al menos potencial, de responsabilidad.

Cuando es posible un control reflexionado, tanto sobre el conocimiento como sobre la acción, cuando los objetivos pueden ser planteados expresamente y evaluados con toda claridad, se modifica la manera como la voluntad libre se aprehende a sí misma. En efecto, la voluntad llega a reconocerse de modo privilegiado en tales formas de comportamiento y a prestarles en consecuencia un valor ético incontestable. El hombre no tiene ya que adaptarse a una ley exterior, sino que comienza a interpretarse como un poder efectivo de transformación, como una fuente original de causalidad, en definitiva como potencia irre-

21. *Ibid*., p. 154 (o.c., p. 139).

ductible de autonomía. Por eso, el dominio científico y tecnológico, aunque sea parcial, va en el sentido de la exigencia interna de la voluntad libre, por lo que el conocimiento objetivo y la acción controlada quedan revestidos de una calidad ética.

4. *Modo de determinación de las normas*

Los criterios concretos de la ética no se dan a priori. Hay una historicidad inevitable de la ética, es decir una emergencia progresiva de las normas y en consecuencia una verdadera creatividad axiológica. La intervención de la ciencia y de la tecnología en el ámbito ético acentúa esta situación. El progreso de la ciencia y de la tecnología ha hecho emerger muchos problemas éticos nuevos que demandan un juicio ético. Para determinarlo, vemos que no basta con referirse a la tradición o con deducir consecuencias nuevas de principios conocidos. Es necesaria una auténtica invención ética.

El hombre, por el hecho de poseer una voluntad libre, tiene un objetivo ético constitutivo que es en definitiva el objetivo de su propia realización, de la realización de su esencia. Sin embargo, el contenido concreto de esta esencia no está determinado y la idea de autonomía es sólo una idea formal. Sólo a través del encuentro concreto con las cosas o con los otros y a través de los desafíos y opciones que plantean las nuevas situaciones puede el hombre actualmente descubrir lo que significa verdaderamente el objetivo ético, descifrar su propio contenido. La figura del hombre no está acabada, sino que es precisamente en la acción donde se da forma y se descubre poco a poco a sí misma.

Por eso, «la invención de las normas resulta del encuentro entre la intención ética fundamental y la efectividad concreta de las situaciones. En este encuentro las normas concretas existentes pueden jugar eventualmente un papel de apoyo, proporcionando ciertas indicaciones o señalando ciertas direcciones. Pero lo esencial es el esfuerzo por el que la conciencia ética extrae de la misma situación su significación ética, sopesando por así decir sus implicaciones en relación a lo que ella aspira confusamente».[22] El progreso científico-técnico multiplica las circuns-

22. *Ibid*., p. 156 (o.c., pp. 141-142).

tancias en que es necesaria la creación de normas. Pero, sobre todo, «contribuye a hacer esta creación más lúcida y más eficaz, esclareciendo al máximo lo que está en juego, las consecuencias posibles, la repercusión potencial sobre la existencia humana de todo lo que aparece de hecho en estas circunstancias».[23]

8. **Tecnociencia y motivaciones justificativas**

El desarrollo científico-técnico conduce a una desvalorización acentuada de las formas de motivación basadas en autoridades exteriores, en especial en la autoridad de la tradición o de las tradiciones, como ha sucedido tan a menudo a lo largo de la historia humana. El planteamiento crítico se opone a argumentos del tipo: «siempre se ha hecho así», «el orden de las cosas lo exige así...», «la naturaleza así lo señala» (el recurso a la autoridad *exterior* de Dios también cae dentro de esta desvalorización), porque las conciencias educadas por la formación científica tienen incorporado en su lógica el control crítico de sus procedimientos, sean éstos los que sean. La conciencia crítica está instalada en la lógica de sus criterios y actitudes y ya no admite sin más los argumentos de autoridad.

Sin embargo, la conciencia crítica no comporta solamente esta reacción negativa, sino que plantea también una exigencia positiva: la justificación que sería conforme a su modo propio de normatividad científica, debe ser de naturaleza crítica. Aunque la ciencia no puede de manera directa proporcionar una justificación adecuada de las normas, sugiere y alienta un modo de enfocar los procedimientos motivacionales que se inspiraría en sus propios métodos y procedimientos científicos: un modo de proceder crítico. En toda reflexión ética, por el hecho de ser reflexión, hay una puesta en ejecución del espíritu crítico. Si lo esencial, en el campo de la práctica ética, es la invención de normas, nada nos garantiza de antemano que esta invención sea fiable. Por eso, «el acto instaurador que establece una norma, debe ser retomado por la mirada crítica de la reflexión que debe apreciar la pertinencia de la norma respecto a las situaciones a las que intenta responder y su adecuación respecto a la inten-

23. *Ibid*., pp. 156-157 (o.c., p. 142).

ción ética que la inspira. Esta reflexión puede y debe proporcionar la motivación justificativa que los únicos argumentos de autoridad o las consideraciones de orden puramente deductivo (a partir de principios que serían ellos mismos sustraídos a toda puesta en cuestión) son incapaces de aportar».[24] Las motivaciones deben pasar el cedazo de la crítica metódica. No se puede ya eludir este componente, ampliamente extendido en nuestro horizonte intelectual y reflexivo.

9. **Creatividad ética**

El objetivo de la vida ética es la determinación de lo humano en el hombre, la prosecución del bien, pero esta idea reguladora debe concretizarse. Y esta determinación debe efectuarse a través de la apreciación de las situaciones y a través de la elaboración de normas correspondientes. Es verdad que esta determinación es práctica, en el sentido de que se efectúa en y por la acción humana. Pero, si esta acción quiere ser verdaderamente humana, debe estar esclarecida por la razón. «La reflexión es, por consiguiente, necesaria. Ella debe permitir al objetivo ético precisarse, a la conciencia moral explicitarse respecto a las situaciones que encuentra, y a la acción armonizarse con lo que demanda el deseo de la autenticidad.»[25] Este trabajo reflexivo siempre es un trabajo hermenéutico, una tarea constante de interpretación. Los criterios no están prefijados de antemano con una claridad «científica» y autosuficiente. Es necesaria la mediación de una interpretación para volver a encontrar, en las situaciones, aquello por lo que éstas son significantes para la preocupación ética. Y esto representa una tarea inmensa, que demanda la crítica, la discusión, la confrontación de los puntos de vista, «con la convicción de que debe buscarse una convergencia y de que en principio es posible un acuerdo [...] La esperanza de la convergencia, que está en la base del proceder científico, tiene ella misma su justificación en la creencia en la universalidad de la ética. Por otra parte, esta creencia está inscrita en la conciencia ética, que es la conciencia, en cada uno, de lo que significa la

24. *Ibid*., p. 157 (o.c., 142-143).
25. *Ibid*., p. 42.

humanidad del hombre y en la cual cada existencia individual es el objetivo de sí misma en su cualidad más auténtica».[26]

Sin embargo, la dinámica ética no atañe solamente al registro de la reflexión. La dinámica ética demanda también la instauración del orden ético en cuanto tal, ya que esta instauración requiere el concurso de la propia acción humana. En esta instauración se puede descubrir una doble dimensión: la invención y el descubrimiento. Hay un aspecto de invención, ya que la relación con el orden ético no comporta la determinación precisa, por adelantado, de lo que este orden requiere concretamente en relación a cada tipo de situación. Pero, hay al mismo tiempo un aspecto de descubrimiento, ya que el orden ético se revela concretamente a la acción en las circunstancias que la propia acción encuentra, en cuanto que hace la lectura de estas circunstancias bajo la inspiración de la responsabilidad que le es esencial. Esto puede y debe ser aplicado a todos los ámbitos de la existencia humana (lo económico, la política, la bioética, la genética...), donde se juega el sentido y el objetivo de la reflexión ética y de la instauración concreta del orden ético.

Desde la afirmación de la libertad individual y de todas las libertades pueden señalarse las líneas fundamentales de la actuación moral, sin caer en el peligro de asumir acríticamente el sistema vigente de convenciones morales. Pero, por ello siempre existirá tensión entre norma *general* y decisión personal-situacional. La decisión moral siempre será un riesgo y un riesgo personal. Al hombre le toca sostener esta tensión en la reflexión y aguantarla. Y esto pertenece, no sólo al propio ser del hombre, sino a la constitución cualitativa misma de la decisión moral. No hay manera de determinar previamente la acción moral en sus precisiones. Le toca a la libertad y a la reflexión humanas determinarlas en la realidad concreta de la existencia y de la historia humanas. Pero, este riesgo de la libertad es precisamente el motivo de su grandeza. Y ésta es fundamentalmente la razón profunda de que admiremos a las personas que han sabido responder con calidad ética y con inventiva moral a los retos que se les han planteado en sus vidas y en sus situaciones históricas.

26. *Ibid*., p. 100.

10. **Consideraciones finales**

1. Una reflexión pertinente sobre la ciencia y la ética no debería caer ni en catastrofismos desbocados ni en realismos conformistas, sino que debería tener un carácter matizado y dialéctico. Un texto de Ladrière tiene la virtud, a mi juicio, de resumir de manera clara y sintética las posibilidades y los desafíos que la tecnociencia aporta y plantea a la cultura y a la ética y, viceversa, la necesidad de la conciencia ética reflexiva para situar y pensar el mundo de la ciencia y de la tecnología. «La Ciencia es un movimiento del espíritu que manifiesta de una manera ejemplar su creatividad y tiene un sentido global que se desprende y que procede de la vocación esencial del hombre. Y tiene la tarea de hacer pasar, de comunicar en un discurso explícito, la inteligibilidad del mundo. [...] Pero si la Ciencia manifiesta la creatividad del espíritu, sin embargo, no lo agota. Aunque se inscribe como un componente de gran alcance en el destino del espíritu, sin embargo, en sí misma no constituye el todo de este destino. Suscita significaciones inéditas, pero no tiene la posibilidad de darse a sí misma la totalidad de su propia significación. Está abriendo inmensas perspectivas y, a través de estas aplicaciones técnicas, puede dirigirse hacia un tipo de sociedad en la que podría reinar una más justa distribución de los bienes gracias al dominio de las condiciones de lo real. Pero tiene que ser completada por palabras de la Ética que plantea las finalidades, por las palabras de la reflexión que piensa los fundamentos, por las de los símbolos que expresan las significaciones originales y originarias revelándonos así la inteligibilidad profunda del mundo.[...] La situación de nuestra época se presenta de esta manera, a través de las formas de creatividad de las que está dando testimonio y, especialmente, en la investigación científico-tecnológica, como habitada por inmensas posibilidades que tienen un valor auténticamente espiritual. Pero también está habitada por grandes peligros que se encuentran tanto en el orden de la cultura como en el orden político o en el ecológico. Llamado a afrontar grandes riesgos, el hombre contemporáneo, al mismo tiempo, se ve portador de un inmenso movimiento que sigue siendo parcialmente oscuro en sí mismo, pero respecto al cual presentimos que se puede abrir hacia grandes pasos del espíritu. Hay una incertidumbre y nuestro destino está confiado a una libertad, pero tam-

bién tenemos el socorro y la asistencia de la esperanza».[27] Ciencia y ética no deben ir separadas, deben articularse mutuamente, so pena de dejar vía libre y expedita al progreso científico y tecnológico en la loca carrera desenfrenada de perseguir todo lo que *pueda ser posible hacer* (o todo lo que los poderes dominantes le señalen y le indiquen) sin una capacidad de dirección ajustada a lo que puedan ser finalidades apropiadas y justas para todos los hombres.

2. Evidentemente la ciencia no puede, ya lo hemos justificado anteriormente, fundamentar una perspectiva ética. Sin embargo, habría que señalar que la reflexión ética debe operar en el campo de los fundamentos y en el de las normas concretas según las exigencias del método crítico, por lo cual puede inspirarse en el proceder científico. Puede existir una analogía entre la intención ética y la intención científica, ya que la invención ética juega en ese ámbito un papel análogo al de la imaginación de hipótesis en el campo de la ciencia. Además la reflexión ética juega un papel análogo a los procesos de control científicos que buscan juzgar la pertinencia y la validez de las hipótesis científicas. Evidentemente, hay que subrayarlo, se trata sólo de una analogía formal, ya que una cosa es la experiencia ética y otra diferente la experiencia empírica, pero tampoco hay que olvidar que las semejanzas formales entre estos dos tipos de proceder atestiguan también la presencia en ambas de la preocupación crítica. Frente a una perspectiva cientista y frente al rechazo de las aportaciones científicas quisiera sostener la necesidad de una *fundamentación crítica* del empeño ético, actitud que además siempre ha constituido el empeño de los grandes filósofos éticos modernos, más allá de sus logros concretos: «Dentro de esta perspectiva la preocupación crítica no aparece como factor de destrucción de los equilibrios legados por el pasado, sino como *exigencia de una fundamentación auténtica*, sea en el orden de lo verdadero o en el orden del destino ético.»[28]

3. El discurso ético es el discurso en el que se expresa la razón práctica. Y esta razón práctica está presente en todo ser humano. Todo ser humano es competente para expresar la éti-

27. Ladrière, J., «¿A dónde va el hombre?», en VV.AA., *Los grandes avances del conocimiento*, Bilbao, Universidad de Deusto, 1988, pp. 81-82.

28. *Ibid*., p. 158 (o.c., p. 143). El subrayado es mío.

ca. Por eso hay que evitar hacer de la ética el coto exclusivo de los expertos o de los «sabios», aunque la labor de estos últimos sea imprescindible para analizar y aclarar cuestiones éticas cada vez más complejas ante las que se enfrenta la conciencia moral de las personas. Pero una cosa es reconocer la importancia de los expertos en el campo moral y otra muy distinta asignarles en exclusiva la autoridad para decidir en ese campo. Nadie tiene una competencia privilegiada o exclusiva en materia de ética. Por eso la reflexión ética ha de concebirse como una empresa colectiva, en la que puedan confrontarse los diferentes puntos de vista, con la esperanza de que se produzca una convergencia de perspectivas, avalada por la creencia fundamental en la universalidad de la razón.

4. El desafío ante el que se encuentra la humanidad y cada uno de nosotros es el desafío *de recrear nuestra cultura, nuestra civilización*, reconociendo las grandes posibilidades humanizadoras de la ciencia y de la técnica y combatiendo sus prácticas deshumanizadoras y opresivas y los tufillos dogmáticos de una ciencia que se considere la *única* fuente del conocimiento. En el campo ético los desafíos son cada vez más grandes, pero por ello mismo las posibilidades de creatividad son mayores. Ni el dogmatismo, ni la costumbre, ni la apatía deberían de tener la última palabra. Deberían ceder el protagonismo al poder de la reflexión, a la fuerza de la crítica y a la inventiva ética. «Aunque la razón científica está fuertemente valorada, no es considerada como la instancia última que tendría que fijar en última instancia las finalidades sociales. Ella no es aprehendida más que como un componente de una razón más amplia, que debe dar una interpretación global de la condición humana y de la historia y proporcionar a la acción política las finalidades a largo plazo con valor ético, de las que el mismo desarrollo científico debe recibir su sentido y su orientación.»[29] El desarrollo tecnocientífico no es un fin en sí mismo, que pueda ser dejado a la lógica implícita o implacable del mercado, del poder, de lo «realmente existente». Tiene que articularse con principios reflexivos y con criterios éticos, si queremos que se haga realidad una humanidad de pueblos libres, de ciudadanos libres, de personas libres.

---

29. Ladrière, J., *Les enjeux de la rationalité*, *op. cit*., p. 196.

17

ÉTICA, RESPONSABILIDAD Y ALTERIDAD

1. **Responsabilidad y libertad**

La responsabilidad de la persona supone la atribución de responsabilidades morales (y en su caso jurídicas) a los comportamientos y acciones de los individuos. Esto significa que tales actuaciones surgen realmente de la libertad de los individuos, aunque tal libertad o su ejercicio puedan estar limitados o condicionados. Si la libertad estuviera totalmente determinada (sea por los dioses o por el destino o en sus versiones modernas por la situación económico-social o por la estructura biológico-pulsional...) no tendría ningún sentido atribuir responsabilidades a las personas o pedirles responsabilidades. Se trataría más bien de constatar hechos y de explicar comportamientos y tendencias.

La problemática de la responsabilidad está, por consiguiente, íntimamente unida al tema de la libertad en el campo ético. Sólo en la medida en que existe libertad personal, puede haber responsabilidad personal. Si no hubiera realmente libertad, si no existiera libertad efectiva, la responsabilidad quedaría anegada y en definitiva arrastrada por fuerzas anónimas e impersonales de cualquier tipo que gobernarían la vida de los individuos. Y además habría que tener en cuenta otro factor decisivo. Unido inevitable e inexorablemente a estas dos cuestiones se encuentra el tema de la dignidad moral de todas las personas. Si los otros no son personas libres que deben ser respetados en su dignidad o existen categorías y clases de personas (léase esclavos, negros, parias, subdesarrollados...) no hay tampoco posibilidad de responsabilidad moral. Ante seres «inferiores» no se «responde», no hay responsabilidades en sentido estricto; a lo sumo

se daría una disposición de respeto por motivos utilitaristas, pero nada más.

Esta triada de temas (responsabilidad, libertad y dignidad) se ha ido abriendo paso lentamente en la historia de la reflexión y del actuar humanos. Sin entrar en largas explicaciones históricas, creo que se puede señalar que el desarrollo de la filosofía griega y el impacto del mensaje cristiano constituyeron los ejes configuradores de esta perspectiva tal como se ha ido consolidando en nuestro humus cultural y en nuestros horizontes de reflexión y de acción moral y política. El despliegue de una reflexión personal más allá de lo admitido convencionalmente y la responsabilidad de la libertad humana ante Dios y la dignidad de todos los hombres constituyeron planteamientos dinamizadores en lo cultural y en lo ético-político absolutamente decisivos en el desarrollo de las sociedades humanas a las que pertenecemos. Constituyen perspectivas y parámetros asumidos en nuestro humus cultural. Evidentemente hablo desde nuestra cultura «occidental» que ha resultado históricamente determinante, sin menospreciar otras concepciones culturales que también han realizado sus aportaciones en este sentido y que convendría estudiar con más profundidad y detenimiento (aquí aparece una línea de investigación realmente importante, que sería necesario hacer si una reflexión filosófica intenta superar sus límites etnocéntricos, desde una perspectiva que aspire a ser realmente «universal»).

Parece que el sustantivo responsabilidad puede fecharse en una época relativamente reciente, a finales del siglo XVIII y se introduce sobre todo en el campo jurídico. El adjetivo responsable, por el contrario, parece emplearse bastante antes, desde la Edad Media. El término parece estar en correspondencia con los conceptos *respondere*, *responsum*, usuales en la vida jurídica romana. Así, responder significa defender una cosa en un juicio o justificar una acción realizada, de tal manera que debe responderse a una acusación planteada. Simultáneamente el concepto responsabilidad se usa en el mundo de las representaciones cristianas, donde significa la necesidad de justificación del hombre ante Dios como juez supremo. De esta manera, conceptos pertenecientes al mundo y al derecho romanos son trasladados al mundo de la fe cristiana. Desde ahí conceptos como responsabilidad, a través de la afirmación cristiana de la singularidad y el

valor infinito de cada persona, adquieren una relevancia moral decisiva y una presencia cada vez mayor en el acerbo reflexivo.

La aparición del término «responsabilidad» a finales del siglo XVIII no se debe ni al azar ni a la casualidad. Coincide con el interés de los juristas por buscar la regla de indemnización del perjuicio ocasionado. En virtud del derecho de cada uno a obtener justicia y del principio de igualdad de todos ante la ley, la preocupación fundamental de los juristas de los códigos civiles modernos fue la reparación de los daños causados. La aparición del Código civil marca un cambio histórico: en adelante la responsabilidad de todos garantiza los derechos de cada uno. La idea moderna de responsabilidad ofrece dos aspectos que es preciso diferenciar conceptualmente, pero que, sin embargo, no hay más remedio que preguntarse e inquirir si no están irreductiblemente ligados: la responsabilidad jurídica y la responsabilidad moral. Podríamos adoptar la hipótesis de que quizás ambas sean las dos caras de una misma moneda que se ha ido acuñando históricamente.

La responsabilidad moral se distingue de la responsabilidad jurídica en el sentido de que no es una institución, sino un fenómeno de conciencia subjetivo. Ella no comporta otra sanción que la de uno mismo, la de los sentimientos más o menos dolorosos, como el remordimiento. La única autoridad ante la que el sujeto es llamado a descubrirse moralmente responsable es el «juez interior», con el que Kant designa la instancia suprema de la moralidad. La «conciencia moral» es «la toma de conciencia de un tribunal interior en el hombre». Por eso las categorías de sujeto, persona, responsabilidad están mutuamente implicadas.

Aunque el tema de la responsabilidad es filosóficamente importante en la filosofía de los siglos XVIII y XIX (no hay que pensar más que en Kant, Fichte, Hegel, Marx y Kierkegaard) es en el siglo XX cuando se ha hecho cada vez más frecuentemente tema de la filosofía y además tema importante y destacado. El marxismo, la fenomenología, la escuela dialógica, el existencialismo y el personalismo, si hay que citar a algunas corrientes filosóficas, lo han hecho cuestión decisiva y fundamental de sus reflexiones. Aunque sus posiciones sean diversas, tienen muchos puntos en común. Todas estas corrientes de pensamiento acentúan la *mundaneidad* e *historicidad* del hombre, señalando que el hombre vive radicado en un mundo y en una historia de las

que participa y de las que es responsable. Además todas señalan con insistencia que el hombre, aun con toda su vinculación a la naturaleza y la historia, es también una realidad autónoma, una persona *autónoma*.

En esta autonomía se cifra su dignidad singular, que tiene que acreditar mediante un comportamiento responsable con la naturaleza, la historia y las demás personas. Pero el hombre es además (consecuencia del «giro lingüístico» experimentado por la reflexión filosófica) persona *lingüística*. El lenguaje es el medio en el cual y por el cual se realiza la responsabilidad histórico-mundana del hombre. La esencia del lenguaje es comunicación, diálogo, es decir, interpelar y responder. Con esto se apunta de manera esencial a la convivencia, a la vida con los otros, como constitución fundamental de la existencia humana.

2. **Responsabilidad e intersubjetividad**

La responsabilidad hacia las otras personas nace fundamentalmente de nuestra constitutiva relación social con los otros. El reconocimiento de la radical libertad del hombre no está en contraposición con el carácter constitutivamente interpersonal de su existencia. Ambos deben ser vistos como componentes necesarios y esenciales de una única existencia humana, como realidades estructuralmente unidas, como el anverso y el reverso de una misma moneda, que sólo en su unidad tiene valor «legal» y «práctico». Pero la responsabilidad hacia las otras personas significa mucho más que el mero reconocimiento constatativo o empírico de la existencia de otras personas. Esto se nos impone de manera evidente a cualquier persona corpórea y mundana. La responsabilidad supone entrar en el ámbito, no lo de que existe meramente, de lo que simplemente es, sino de lo que *debe ser*. Es un dato ético y como tal un dato de conciencia. Con Kant diríamos que es un tema de razón práctica, un *hecho* (*Faktum*) de la razón práctica.

Para Kant la libertad y la autonomía del sujeto suponen el reconocimiento recíproco de todos los demás como sujetos libres y autónomos también. Repugna a la razón práctica (evidentemente «trabajada» históricamente por las corrientes de pensamiento «humanista», lo que vendría a modular y concretar una razón

concebida por Kant de modo bastante a-histórico) concebir a las demás personas como medios. En su obra *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* señalaba: «Actúa de modo que consideres a la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de todos los demás, siempre como fin y nunca como medio». Aunque Kant abandonó esta formulación en la *Crítica de la razón práctica* por un imperativo más formal: «Actúa de modo que la máxima de tu voluntad tenga siempre validez, al mismo tiempo, como principio de legislación universal»,[1] es decir que la máxima (subjetiva) se convierta en ley universal (objetiva), la substancia ética que la atraviesa es fundamentalmente la misma: el reconocimiento recíproco e igualitario de todos los hombres y de su dignidad. En palabras de Levinas: «ser libre es construir un mundo en el que todos puedan ser libres».[2]

Los filósofos modernos que han buscado esclarecer de forma sistemática la existencia humana han señalado que desde el momento en que hay otros seres humanos, aparece una responsabilidad inexcusable frente a ellos que se «impone» a nuestra conciencia. Mi libertad es, de manera originaria y constitutiva, una exigencia frente a otra libertad: en consecuencia la libertad debe hacerse responsable de sí misma frente a esta otra libertad. Pero esto implica también *hacerse realmente responsable* de esta otra libertad. José Manzana afirmaba: «La elección consciente por la cual ex-siste el hombre, implica, por lo tanto, la atención a una posible universalidad y el "con-sentimiento" con la libertad de los otros y en último término con todo hombre».[3]

Pero sabemos (ésta fue la gran crítica de Fichte a Kant, luego recogida por Marx, aunque no lo admitiera explícitamente) que la acción moral del hombre, su responsabilidad moral, no puede reducirse a una ética de la intención y de la interioridad, sino que tiene que consistir en el establecimiento de las condiciones reales de una comunicación e interacción interpersonal y social en libertad. La corriente dialógica, el personalismo, la

---

1. Kant, I., *Crítica de la razón pura* (traducción de E. Miñano y Villagrasa y Manuel García Morente), Salamanca, Sígueme, 1994, p. 49.

2. Levinas, E., *Totalidad e infinito*, Salamanca, Sígueme, 1977.

3. Manzana, J., «La problemática de una fundamentación de la moral», en Aguirre, J.M. e Insausti, X., *Obras Completas de José Manzana Martínez de Marañon.* Vol. II: *Artículos y escritos inéditos*, Vitoria, Diputación Foral de Álava, 1999, p. 602.

Escuela de Frankfurt, la fenomenología incluso, han insistido en las consecuencias interpersonales, sociales y políticas de la responsabilidad del hombre. Husserl pondrá de manifiesto que el fenomenólogo tiene como profesión por vocación la responsabilidad por el ser humano de la comunidad humana; es un «funcionario de la humanidad», que trabaja para la humanidad en cuanto tal, debiendo ser el portavoz de los intereses supremos de los seres humanos en cuanto seres humanos. Mounier, que defendía la necesidad de conjugar las perspectivas de Marx y de Kierkegaard, señalaba que la responsabilidad hacia las otras personas fundamentada en el amor y en la comunión, se realiza, «cuando la persona toma sobre sí, asume el destino, el sufrimiento y la alegría, el deber de los otros». Nada de solipsismo, ni de individualismo.

Quizás por ello el concepto de responsabilidad hacia la persona deba adoptar el clásico término filosófico de emancipación o el de liberación. Ser responsable de la suerte y de la libertad de los otros significa liberar al hombre de todas sus servidumbres y opresiones. Por eso la responsabilidad no tiene sólo una dimensión interpersonal (que le es absolutamente constitutiva), sino unas implicaciones mucho más amplias, sociales y políticas.

3. **La alteridad: las concepciones trascendental y dialógica**

La problemática moral de la alteridad, del reconocimiento del otro, de la exigencia de reciprocidad tiene una larga trayectoria real y conceptual y un lugar cada vez más destacado en las reflexiones filosóficas modernas y contemporáneas, hasta el punto de que ha llegado a constituir una de las cuestiones más importantes a las que ha prestado atención el pensamiento y lo sigue haciendo. Aunque el tema de la alteridad y de la interpersonalidad no tiene actualmente la resonancia que alcanzó en épocas todavía recientes, creo que las reflexiones que se hicieron conservan su actualidad, a lo que hay que añadir la importancia que ha adquirido la reflexión ética en nuestros días y la significatividad de la ética comunicativa. El tema de la interpersonalidad se presentó no como tarea de *una* disciplina filosófica, sino de la filosofía «primera». Sin embargo, es preciso entroncar esta temática con las reflexiones efectuadas sobre la in-

terpersonalidad en el siglo XIX, sobre todo por parte de Fichte, Hegel y Feuerbach. «En Fichte y en Hegel el "reconocimiento intersubjetivo" es, a un nivel más radical, constitutivo de los sujetos racionales, tanto en cuanto sujetos *individuales* como en cuanto *racionales*. La praxis *teórica y práctica* es en su misma *esencia y constitución* una praxis intersubjetiva: lenguaje, saber, conocimiento, ciencia y toda actuación práctica *sólo* son posibles en el ámbito intersubjetivo; las relaciones intersubjetivas constituyen su dinámica y les confieren su formalidad y materia "humanas". Hegel y también Marx pusieron esto *definitivamente* de manifiesto.»[4]

En tiempos más recientes la comprensión filosófica del hecho de la interpersonalidad se ha llevado a cabo fundamentalmente por dos perspectivas, que responden a dos actitudes o esquemas de pensar: el *trascendentalismo* y la *concepción dialogal*. La reflexión trascendental surge de la teoría de la intersubjetividad de Husserl. Sus representantes más característicos serían Martin Heidegger y Jean Paul Sartre. Dentro de este planteamiento Emmanuel Levinas tiene una perspectiva original. La reflexión dialógica tiene como representantes más característicos a Martin Buber y a Gabriel Marcel. El personalismo también ha trabajado en esta dirección y destacados teólogos han elaborado también su pensamiento en estos parámetros: Friedrich Gogarten, Karl Bath, Paul Tillich...

La perspectiva *trascendental* recibe esta denominación porque en ella «el otro» aparece como «condición de posibilidad» de la constitución del yo. Según señala Heidegger en *Ser y Tiempo* el ser-en-el-mundo es constitutivamente ser-con otros (*Mitsein*) en el mundo. El mundo del *Dasein* es un mundo compartido con otros *Dasein*; los otros que están en el mundo no son utensilios de los que me sirvo, sino que «están-conmigo-ahí», me «acompañan». El ser-en-el-mundo y el ser-con-otros no son dos existenciales, sino el mismo existencial originario en que existe el *Dasein*: ser-con-otros-en-el-mundo. La presencia del «otro» pertenece por tanto a la estructura esencial del *Dasein*. Incluso cuando el *Dasein* está privado de comunicación fáctico-real, la

4. Manzana, J., *La intersubjetividad*, manuscrito inédito (1976), p. 22. Este texto será publicado próximamente por José María Aguirre y Xabier Insausti dentro del tercer tomo de las *Obras Completas de José Manzana*.

soledad aparece sólo como un modo deficiente o privativo del estar-con. El otro no se hace originariamente presente en una aprehensión de tipo teorético-cognoscitiva, sino práctica. La *solicitud* (*Fürsorge*) por el otro es cualitativamente diferente de la pre-ocupación referida a los utensilios, aunque también pueda ser considerada como una modalidad de la pre-ocupación en general en cuanto comportamiento práctico frente al «mundo» en general (mundo de cosas y de otros *Dasein*).

En la concepción de Heidegger el otro se hace presente *en* el mundo como mundo compartido desde el yo como momento esencial-constitutivo del *Dasein*. El problema que se plantea es si en esta concepción parece quedar eliminada su cualidad esencial de «otro-idad» (su estricta *alteridad*) y su donación inmediata. El otro se hace presente en el «medio» del mundo y no como auténtico tú, sino como otro-yo. Con ello se corre el peligro de que el otro quede reducido a un mero «ello» y a algo «mío» (en cuanto perteneciente a la constitución de mi subjetividad ex-sistente).

El principio generador de la *concepción dialógica*, en claro contraste con la anterior, lo constituye la afirmación radical de la estricta alteridad del otro y de su donación inmediata. Frente a un pensamiento anterior calificado de «idealista», se parte del sujeto humano-fáctico-individual y de una experiencia humano-religiosa de encuentro con el otro como un tú. Buber distingue el yo como subjetividad intencional que «tiene» el ser o lo real como un objeto (relación yo-ello) y el yo que «está» ante el ser o lo real como un tú. La relación yo-tú es inmediata y de encuentro en libertad y descentramiento. El yo y el tú no preexisten al encuentro, sino que, en cuanto tales, se constituyen en el encuentro, que les precede esencialmente (aunque no temporalmente). Por eso el ámbito del «*entre*» (*Zwischen*) es el ámbito de lo que acontece *entre* el yo y el tú (lenguaje, vida del espíritu, amor) y la categoría originaria del ser-hombre. Como dice Gogarten: «el yo se hace verdaderamente yo en y por el tú, en el encuentro con el tú».

¿No será posible conciliar ambas posiciones, evitando tanto la posible «cosificación» del otro como la simple constatación fáctica de su existencia? Creemos que sí: el camino será tratar de «deducir» al «otro», pero en el sentido de poner de manifiesto o evidenciar su presencia como auténtico «tú». Esta es además la intención profunda de las posiciones actuales más representativas en el tema de la intersubjetividad: rechazar rotundamente

tanto el «solipsismo» del yo (constitución y saber del yo independientemente de la presencia del «otro») como la «objetivación» del «otro». Aunque puede discutirse si en todas las concepciones contemporáneas del «otro» se salva adecuadamente su «otroidad» o «alteridad», en todas ellas se afirma que lo realmente originario no es el yo, sino el «nosotros»: el yo existe sólo «co-existiendo», sabe de sí solamente en y por el saber del «otro». Y esto en contraposición a una concepción meramente «solidarista» que afirmaría que el otro adviene como «complemento» o posibilidad de «realización» total y perfecta de un yo ya constituido fundamentalmente en sí mismo.

El yo se realiza existiendo en el mundo y con los «otros» con los que comparto el mundo. El «otro» y yo nos actualizamos en el encuentro en que ambos no nos negamos, sino que nos afirmamos recíprocamente. Emmanuel Levinas lo indica con claridad y con contundencia: «La experiencia irreductible y última de la relación me parece que está en otra parte: no en la síntesis, sino en el cara a cara de los humanos, en la socialidad, en su significación moral. Pero es preciso comprender que la moralidad no viene como una capa secundaria, por encima de una reflexión abstracta sobre la totalidad y sus peligros; la moralidad tiene un alcance independiente y preliminar. La filosofía primera es una ética».[5] La reflexión fundamental no es, por tanto, de carácter ontológico, ella es de carácter ético. «Al comienzo existía el otro», se podría afirmar con total convencimiento.

Por eso la «deducción» del otro consistirá en desvelar la *presencia* del otro (a mi yo) en su estricta *alteridad* e *inmediatez* de donación precisamente como constitutivo de la existencia humana en su dinámica de interrogación y de actuación. Veamos cuál podría ser este proceso.

4. **La constitución intersubjetiva humana**

La existencia humana se nos aparece, y no de manera aleatoria, como comunicación dialógica. Aunque se pueden tomar en consideración y analizar otros fenómenos como el amor, el trabajo o el saber, nos centraremos en la constatación del hombre como

5. Levinas, E., *Ethique et infini*, París, Fayard, 1982, p. 71.

ente que *piensa-habla*. El lenguaje, como expresión del pensamiento, sólo tiene sentido en una situación de estricta interpersonalidad, ya que implica la estricta alteridad de quien, desde su intimidad subsistente, «responde». La comunidad de quienes hablan y dialogan es forzosamente, una comunidad de auténticos yos. El lenguaje pone de manifiesto a la persona ex-sistiendo *constitutivamente* en la esfera de la interpersonalidad o del «nosotros».

Si analizamos con atención las preguntas antropológicas fundamentales, planteadas por Kant: ¿qué puedo saber, qué debo hacer, qué puedo esperar?, veremos que en estas cuestiones se pregunta realmente no qué soy yo, sino qué somos *nosotros*. En primer lugar el saber es auténtico saber en la verdad cuando implica universalidad y necesidad. Implica que lo «sabido» y «expresado» en el juicio está *ex-puesto* a la comunidad de los sujetos racionales que pueden enjuiciar mi juicio. En segundo lugar la pregunta por mi comportamiento moral implica esencialmente un saber del «otro» (¿como cosa, medio o fin en sí mismo?) y sólo tiene sentido en relación al «otro» en la medida en que me pregunto cómo debo comportarme ante él. Finalmente la esperanza es constitutivamente comunitaria-interpersonal. Qué será de mí implica qué será de nosotros, ya que mi yo —mi vida, mi felicidad o mi desdicha— está indisolublemente ligado a lo que será —vida, felicidad, desdicha— del «otro» con el que estoy vinculado y forma parte de mi yo.

La presencia del «otro» en la propia constitución del yo es un dato fenomenológicamente verificable: en el niño *primeramente* acontece la vivencia de los «otros» que le rodean y *posteriormente* se distancia de ellos, descubriendo que él no es el «otro» y que subsiste en sí mismo, como principio de sus actos. En esta autoconstitución del yo actúa también decisivamente la «llamada» de los «otros» que le interpelan y se comunican con él. Dicho en términos trascendentales, el «nosotros» es el ámbito en el que se determina el yo *como* yo. Gabriel Marcel lo ha formulado así: «No puedo pensarme a mí mismo como existente, sino en tanto en cuanto me concibo como no siendo los otros, como "otro" que ellos... El yo no existe, sino en tanto en cuanto se trata a sí mismo como siendo para el "otro", en relación al otro; por consiguiente en la medida en que reconoce que escapa a sí mismo».[6]

6. Marcel, G., *Être et avoir*, París, Aubier, 1935, p. 151.

El yo se realiza ex-sistiendo en el mundo y con los «otros» con los que comparto el mundo. Es claro que el yo sólo puede realizarse en los comportamientos de saber, amor, fidelidad, respeto, trabajo... pero éstos, a su vez, resultan inconcebibles e imposibles sin la presencia de los «otros». El amor, por ejemplo, sólo es posible en la *presencia inmediata* del otro, en estricta *alteridad* (como auténtico tú) y en la *unidad* sin confusión del «*nosotros*», en el sentido del amor como «identidad heterogénea» o «la más profunda unidad en perfecta dualidad».

Aunando las perspectivas trascendental y dialógica el «otro» se evidencia como un auténtico *tú* (otroidad, alteridad), en *presencia inmediata*, en *reciprocidad* de autoposición y afirmación (lenguaje, relación ética y amor) y en el que el *yo se constituye*. El «otro» no aparece como producto o término de una relación intencional, ni unilateral, ni recíproca, sino que se actualiza en el encuentro en el que ambos se afirman recíprocamente. Con ello queda superada toda concepción del yo como esencia completa sin referencia constituyente al «otro». El tú es tan originario como el yo, el cual sólo *es* ex-sistiendo ante el tú. Negar al tú sería negar la propia mismidad personal. Habría que corregir la perspectiva de Descartes y decir a partir de él abiertamente: *cogito* (totalidad de la vida de la conciencia: pensamiento y volición), *ergo sumus*.

5. **La afirmación incondicional del otro**

El hombre, por ser libertad, tiene que afirmar la libertad del otro; la afirmación de la libertad del otro es mi condición óntica, aquello a lo que constitutivamente, quiera o no, estoy «atado» o, según Sartre, «condenado». En otros términos, ni mi libertad ni la libertad del otro se me presentan, ni pueden en este estadio ser afirmadas como valor o bien, como algo que debe ser. La libertad tiene que someterse a esta «forzosidad» e incluso aceptarla como tal, pero no tiene por qué afirmarla valóricamente. Es, por lo tanto, necesario un *salto* (ésta es, quizás, la mejor expresión) de nivel o estamento óntico.

Pero, ¿se da o se actualiza tal salto? ¿Aparece la libertad como bien en sentido estricto, como algo que exige ser afirmado de modo que su afirmación no se me «imponga» como una necesi-

dad, sino como un «con-vencimiento»?[7] Esta es la pregunta radical en cuya respuesta nos jugamos la fundamentación de una ética emancipadora. En esta relación intersubjetiva, en la que yo estoy frente al otro, el otro se me aparece no solamente como una exigencia puramente de hecho que se impone a mi libertad, sino como una exigencia en sí misma justificada. La libertad ajena se me presenta, de hecho, no como algo que simplemente está-ahí, en mera donación fáctica, sino como algo que está-ahí (frente a mí) debiendo ser, como algo que no sólo es o tiene que ser afirmado por mi libertad, sino como algo que *debe ser* afirmado por mi libertad.

Este momento de deber-ser o de la libertad del otro como bien (moral) no se puede reducir al momento anterior de mero estar-ahí o tener-que-ser. De ahí que la aprehensión de este momento de deber-ser exige una nueva actualización aprehensiva por mi parte que es heterogénea cualitativamente de la aprehensión en que caigo en la cuenta de o «soporto» la libertad ajena. Ahora bien, ¿cómo sé que la libertad ajena es, en sí misma, algo que debe ser, cómo fundamento este deber ser? La *única* respuesta a esta pregunta es: porque *así* se me presenta y así la veo. Estamos aquí ante un dato originario e irreductible de la constitución del ser-hombre, en el que la reflexión filosófica sólo puede tener la misión de referir o conducir a esta visión. Esta conducción se puede llevar a cabo de dos formas: positivo-indirecta y negativa.

De una manera *positiva-indirecta* esto se haría poniendo a cada uno de nosotros ante el rostro concreto del otro y preguntándole si no ve que debe afirmarlo, si la exigencia que se hace presente en tal rostro no es justificada como algo que debe ser «obedecido», si afirma en serio que es indiferente violentar, borrar, destruir, manipular esta libertad que está presente ante él; si considera que ello es simplemente una «comprensión» subjetivo-emocional o se trata de una opción o exigencia en sí misma justificada.

De una manera *negativa* se puede conducir a esta visión mostrando, por el proceso lógico anteriormente descrito, que la

7. En esta argumentación sigo de manera libre los planteamientos delineados por José Manzana para fundamentar racionalmente la afirmación absoluta del otro.

destrucción de la libertad o del rostro ajeno es la autodestrucción de mi libertad y de mi rostro, la renuncia a mi mismidad como presencia ante mí y libertad.

Con ello alcanzamos un momento fundamental en la intelección del ser-hombre. El reconocimiento de la libertad ajena como bien, como exigencia en sí misma justificada o, si se quiere, como *digna* de ser afirmada, me patentiza la dignidad y valor de mi libertad. El otro me libera o me eleva sobre la mera facticidad o forzosidad de mi libertad y me hace en verdad *libre*. Me hace en verdad libre porque hace posible que yo me afirme como libre, esto es porque *quiero*, en el sentido más pleno del término, no simplemente porque soy libre o estoy forzado a ser libre, sino porque es bueno que sea libre. El querer no es aquí una imposición o un vencimiento, sino un con-vencimiento. Por el reconocimiento como bien de la libertad del otro puedo decir «así sea» (y no simplemente no tengo más remedio que) a mi libertad. Por lo tanto, el momento decisivo es la visión-afirmación de la libertad del otro.

Sería un error entender esta visión-afirmación de la libertad ajena o propia como visión-afirmación de un mero contenido objetivo o valor que está ahí dado. El valor o lo valorado no es *originariamente* algo objetivo frente al hombre, sino la existencia humana misma. Lo que se afirma no es, propiamente, un contenido, sino la actualidad en que yo y el otro nos constituimos como libres o si se quiere como yo y tú. Y la «evidencia» o «justificación» de esta afirmación, coincidente con la constitución del ser hombre, se patentiza en el mismo acto. Este es el núcleo de lo que yo considero una fundamentación antropológica de la moral, un desvelamiento de la afirmación moral, en cuanto afirmación de la libertad ajena o del otro, como constitutiva del ser-hombre.

El alcance social y político de esta perspectiva fundamentada es enorme. Cualquier organización humana social y política debe medirse por el respeto escrupuloso y real de la intersubjetividad humana, sin cosificar, esclavizar o aniquilar al «otro» que somos todos, al «prójimo» que somos todos. Como dice José Manzana: «La presencia del otro en mi mundo revela la "injusticia" de mi yo como mero poseedor-dominador de mi mundo [...] Sólo la aceptación del otro en mi mundo (la fraterna hospitalidad y comunicación del mismo mundo con el otro) me libera del

"salvajismo" en que yo mismo me desprecio y me permite afirmarme en *dignidad*. Mi justificación es la *práctica de la justicia*».[8]

La perspectiva fenomenológica de Jean Ladrière nos señala un camino similar, fundamentado en la evidencia de una exigencia moral ineludible de respeto absoluto del otro tal como se le aparece a la conciencia. El otro concreto nos interpela de tal modo que su propia existencia llama a nuestra responsabilidad moral de respeto de su ser y de su libertad: «La presencia del otro en el campo de la acción provoca un descentramiento radical de la existencia; ahora es otra existencia la que se convierte como tal en apelación concreta, singular, imponiéndose de manera irrevocable. La misión que le es imputada al existente le viene, por tanto, de una alteridad, no ya la de una institución, sino la de otro concreto, que la requiere precisamente como singularidad dirigiéndose a una singularidad [...] El otro nos interpela en su existencia misma, no en tal o cual forma de falta, sino simplemente en su calidad de ser él mismo una existencia, por tanto de estar asignado a una tarea que hace valer en ella misma una exigencia ineludible, estar *constituido como fin* en un sentido radical. El llamamiento que viene del otro es reconocido en un sentimiento que es la resonancia inmediata, en la afectividad, de una presencia que se impone como interpeladora y fundamentando una responsabilidad».[9]

El otro está presente a nuestra existencia integral, a nuestra afectividad y a nuestra razón, como un fin a respetar y a promover absolutamente. Una moral que considere al ser humano como un medio, de manera relativa, de una u otra forma acaba negándolo. Y negando también las experiencias de amor humano, que son características propias de la humanidad. Aquí es donde, según Javier Sádaba, se fundamenta una moral que no sea mero cálculo o arreglo pragmático. «La razón estriba en que ser moral supone *considerar a la persona como valor en sí mismo* [...] La justificación última de la moral, la más convincente, aquella que supera a las demás, es aquella que supone ciertos derechos morales en todos los sujetos. Tenemos, en suma, mejores *razones* para justificar, por ejemplo el enunciado "no se debe torturar"

---

8. Manzana, J., *La intersubjetividad*, *op. cit*., p. 32.

9. Ladrière, J., *L'éthique dans l'univers de la rationalité*, Namur-Genève, Artel-Fides, 1997, p. 157.

apoyándonos en la idea de que todo ser humano es un fin en sí mismo que en la noción utilitarista de que la tortura, a la corta o la larga, trae mayores males para la comunidad. Y en este caso hablamos de razones...»[10]

De ahí que la afirmación del otro constituye el contenido *nuclear* de *toda* moralidad tal como la vive la conciencia en el discernimiento entre el bien y el mal. Por eso el contenido definitivo y terminal de la afirmación moral no es un mundo de valores que remitiría a mi subjetividad dominadora como fuente de valorización, sino el *tú concreto e individual* que me sale al encuentro y me constituye humanamente. Lo que se afirma no es una idea, una legalidad o un valor, sino el hombre concreto e individualmente ahí presente, el tú inmediato que está ante mí y la comunidad real de los hombres que me rodean en su directa mismidad. En segundo lugar hay que destacar también el carácter incondicionado de esta afirmación moral del otro. Afirmar al otro incondicionalmente en su mismidad concreta-individual, es afirmarlo *independientemente* de toda circunstancia y situación y, por lo tanto, con exclusión de toda posible excepción. Siempre será absolutamente malo cosificar y reducir al otro a la condición de medio o instrumento de mi capricho, de mi interés o de mi sistema de ideas y valores. En caso contrario la utilidad, aunque sea social y «mayoritaria», tiene la última palabra y queda muy alicorta.

Creo que desde tal *afirmación moral del otro como deber ser* pueden indicarse las líneas generales de conducta moral. Además la base que se ha puesto es lo suficientemente positiva como para no fundar la moralidad en una mera formalidad, y al mismo tiempo es lo suficientemente amplia como para permitir la decisión, es decir, precisamente el riesgo de la decisión moral. Siempre será absolutamente malo esclavizar, oprimir, degradar, expoliar, frustrar, asesinar, embaucar, timar, chantajear o enrolar forzosamente a la persona individual, como simple material humano, en una empresa terrena o pretendidamente «divina» que él no afirma ni sostiene. En palabras de Levinas: «El yo humano se implanta en la fraternidad: que todos los hombres sean hermanos no se agrega al hombre como una conquista moral,

10. Sádaba, J., *El perdón. La soberanía del yo*, Barcelona, Paidós, 1995, pp. 42-43.

sino que constituye su ipseidad. Porque mi posición de yo se *efectúa* en la fraternidad, el rostro puede presentarse como rostro. La relación con el rostro en la fraternidad en la que el otro aparece a su vez como solidario con todos los otros, constituye el orden social...».[11]

Esta fundamentación moral no es ni individualista ni abstracta, puesto que la afirmación del otro es la afirmación de *todo* el otro en el mundo real en el que ex-siste. Además esta fundamentación puede dar lugar a una moral no cerrada, sino abierta; precisamente por no ser afirmación moral de valores concretos, este planteamiento impone al hombre la tarea de buscar, en comunidad, los «modos» concretos mundanos de afirmación real y efectiva de la libertad de todos.

Por último quisiera señalar que, en mi opinión, toda persona moral vive en esta presencia afirmante de la libertad, o más ampliamente del rostro del otro. Sólo he pretendido explicitar esta motivación realmente actuante en toda persona moral y mostrar tanto su carácter cognitivo (elevarla al ámbito cognitivo más allá de lo arbitrario-opcional y de lo subjetivo-emocional y por encima de la consideración científico-fáctica) como sus implicaciones antropológicas. Porque de eso se trata, de no dejar esta perspectiva fundamental moral al socaire de una decisión de valor o de un sentimiento de fraternidad; no se trata exclusivamente de una cuestión de sentimientos, de afectividad (cosa que tampoco habría que rechazar), sino de una cuestión de razón, de interés de razón, de razón práctica.

Esta es una argumentación que la conciencia moral aprehende directamente: la indignación ante la injusticia y la opresión surge vitalmente para toda conciencia que no se haya embotado con el suave envoltorio de la conformidad o la resignación o que no se haya embrutecido con el salvajismo de la dominación y la injusticia.

11. Levinas, E., *Totalidad e infinito*, *op. cit.*, p. 287.

18

ÉTICA, RAZÓN Y EMANCIPACIÓN

> No hay otra alternativa. O se opta por el desarrollo y la organización normativa o se elige la mano invisible del mercado, la violencia del más fuerte y de la arbitrariedad. El poder feudal y la justicia social son radicalmente antinómicos. «Adelante hacia nuestras raíces», exige el marxista alemán Ernst Bloch. Si no restauramos urgentemente los valores de la Ilustración, la República, el derecho internacional, la civilización tal como la hemos construido durante doscientos cincuenta años en Europa, van a ser cubiertos, tragados, por la selva.
>
> JEAN ZIEGLER (Observador-Relator de la alimentación. Comisión de la ONU de los Derechos Humanos)

1. **Los desafíos de la mundialización**

El pensamiento filosófico no debe perderse en una discusión de conceptos, pero tampoco debe renunciar a una aproximación conceptual que dé cuenta de la mejor manera posible de una realidad. Frente a la denominación bastante habitual de globalización yo prefiero utilizar el término *mundialización* (así piensa también un autor como Derrida), porque expresa mejor la realidad de lo que está sucediendo acelerada y vertiginosamente en nuestros días. El mundo forma una realidad cada vez más interconexionada, la realidad se hace cada vez más «mundial». Los avances científico-tecnológicos y los procesos económicos y los procesos de comunicación así los muestran.

En primer lugar nos encontramos con la mundialización del saber científico. El crecimiento exponencial de los saberes científicos de todo tipo con su corolario de desarrollos tecnológicos que lo acompañan impregnan el desarrollo del saber científico y

determinan la aplicabilidad tecnológica de estos saberes en la vida cotidiana de cualquier rincón del mundo. Evidentemente no se trata de un impacto igual en todas las sociedades, sino de un impacto que está en íntima relación con la situación de los saberes científicos y de las tecnologías en cada sociedad: sociedades ricas, sociedades pobres. Pero quizás el fenómeno dominante sea la imparable penetración de los saberes científicos, de las tecnologías de todo tipo y de los esquemas mentales que estos saberes y estas tecnologías imprimen en la vida cotidiana de las sociedades y de los individuos de todo el mundo.

En el ámbito de la comunicación vemos que las informaciones provenientes de todos los países del mundo (las que son permitidas o las que «interesan», ¡atención!, no seamos ingenuos) llegan hasta nuestra propia casa. Ya casi no hay lugares «desconocidos» en el mundo. Lo que en los siglos precedentes podían ser las informaciones procedentes de otra provincia en el propio país, son hoy en día informaciones que vienen de otros países. Los medios de comunicación han atravesado las fronteras del mundo. La red de rutas terrestres y marítimas y el desarrollo de la navegación aérea han acercado considerablemente las distancias entre los países. Se puede pasar una semana en Rusia o quince días en la India (si se tiene un cierto nivel económico) sin muchos problemas.

Ahora bien, a pesar de que demagógicamente se hable de una mayor posibilidad de información, de mayor pluralismo informativo, los poderes mediáticos: diarios, radios, televisiones, etc. se concentran en pocas manos. Es verdad que existen pluralidad de medios, pero la gran parte del control de la información está en manos de un puñado pequeño de personas muy influyentes. Hasta tal punto esto es así que con relativa frecuencia se convierte en noticia lo que les interesa que sea noticia a los grandes poderes mediáticos: ellos seleccionan la información, la manera de presentarla, el modo de impacto, lo que buscan conseguir en las grandes masas.

Esta mundialización puede analizarse también como el proceso de crecimiento económico capitalista a escala mundial de los poderes económicos, de las multinacionales potentes que invaden todo el espacio económico (desde la producción hasta la distribución), que lo controlan, que imponen sus lógicas capitalistas de organización de la producción, de las relaciones pro-

ductivas, de las finalidades de uso, consumo y ocio. Cuatro grandes polos se están consolidando: el polo estadounidense dominante, el polo europeo, el polo japonés y el polo chino. Ellos dominan fundamentalmente los procesos mundiales económicos. Podemos hablar de un proceso de concentración de las riquezas en manos de un menor número de personas.

Es necesario tener en cuenta determinados datos de hondo calado. De la lista de las 100 corporaciones industriales más grandes del mundo, el 62 % son norteamericanas, el 33 % europeas y el 4 % japonesas. El capitalismo europeo y en menos medida el japonés es el único rival de la hegemonía americana dentro del mercado global. En el momento presente el 20 % de la población mundial dispone del 85 % de los ingresos, mientras que el 80 % de los habitantes del planeta dispone del 15 % de los ingresos. Quinientas compañías transnacionales controlan, según datos fidedignos, el 52 % del producto mundial bruto. De manera progresiva las distancias entre los países ricos y los países pobres aumentan. Analizando la situación con mayor profundidad, veríamos que dentro del Norte aumentan también las diferencias entre clases sociales, con un incremento importante de trabajadores inestables, de pobres, de marginados. En el Sur hay oligarquías que participan de las mismas excelencias de las clases poderosas del Norte. La situación puede ser descrita como habitada por grandes posibilidades tecnológicas y científicas, pero dominada fundamentalmente por enormes desequilibrios económicos y sociales.[1]

La lógica política dominante que acompaña a estos procesos consiste en una realización de los ideales políticos liberales con instauración de democracias formales. Hay un esquema político liberal, con diferenciación formal de los tres poderes

1. Jean Ziegler: «En el imperio de la vergüenza, gobernado por la penuria organizada, la guerra ya no es episódica, es permanente. Ya no constituye una crisis, una patología, sino la normalidad. Ya no equivale a un eclipse de la razón —como decía Horkheimer—, es la razón de ser misma del imperio. Los señores de la guerra económica no olvidan nada en su control del planeta. Atacan el poder normativo de los Estados, disputan la soberanía popular, subvierten la democracia, asolan la naturaleza, destruyen a los hombres y sus libertades. La liberalización de la economía, la "mano invisible" del mercado forman su cosmogonía; la potenciación al máximo de los beneficios, es su práctica. Llamo violencia estructural a esta práctica y a esta cosmogonía».

(ejecutivo, legislativo y judicial) en el que la democracia y el poder popular se ejercen mediante la elección periódica de representantes políticos que gestionarán los asuntos públicos. Todos tendrán formalmente las mismas libertades cívicas, sociales, económicas, pero no todos tendrán las mismas libertades reales en la organización socio-política. De nuevo, los grandes poderes económicos y mediáticos dominarán la escena. No digo que la monopolicen, pero sí que la controlen en gran medida.

Esta es la mundialización real, la que se está instaurando, con las características que estoy describiendo. Sobre todo a partir de la caída del muro de Berlín como símbolo de una época, esta mundialización capitalista avanza a pasos agigantados. Vemos estos procesos también en China con toda la complejidad que suponen. Estamos en un mundo de dominantes y dominados, de poderosos y débiles, como ha sucedido siempre en la historia de la humanidad, aunque con características propias que conviene señalar y pensar. Por otra parte la amplitud del comercio internacional y del flujo financiero se ha acrecentado de manera increíble. El mercado industrial encuentra recursos a escala mundial y además a toda velocidad. La globalización económica es un hecho dada vez más determinante. Pero, esta globalización constituye, en mi opinión, la punta del iceberg de una realidad más profunda, el nuevo imperialismo. El reverso de la medalla está constituido por el imperialismo económico de los grandes centros mundiales de poder económico.

Ante esta situación descrita y ante los desafíos que comporta y con los conocimientos históricos de que disponemos, daría la impresión de que la reflexión ética constituye una tarea irrisoria y que se muestra impotente frente a las fuerzas reales que determinan la dinámica de nuestras sociedades. Unos la acusan de elevar piadosos votos (en definitiva inútiles) frente a las dominaciones reales, otros niegan el carácter racional o razonable de las proposiciones éticas. Acusada de todos los lados, la ética parece quedar arrinconada en los basureros de la historia y ser marginal en el conjunto de la existencia humana.

Ahora bien, si la condición humana y su situación sociocultural adquieren trazos planetarios, una reflexión ética debe más que nunca esforzarse por desarrollar una perspectiva planetaria, una perspectiva de universalidad que responda a los retos que nuestra situación plantea. En caso contrario, la única

alternativa real sería el silencio teórico o la insignificancia reflexiva y en definitiva la implantación de la ley del más fuerte, del más astuto o del más vivo. Y conocemos bien, por desgracia, las consecuencias de este abandono de la fuerza emancipadora de la reflexión.

2. **Hermenéutica, teoría crítica e Ilustración**

Una idea clave del pensamiento hermenéutico consiste en su fuerte crítica de una Ilustración total, de una pretendida elucidación completa por medio de la razón de los mecanismos pulsionales del individuo y de los factores socio-políticos. La motivación de esta crítica reside en el hecho de que la razón instrumental, «metódica» ha monopolizado de una manera tan abusiva el concepto de razón, que se ha impuesto progresiva y sinuosamente como el único canon verdadero de conocimiento y de verdad. Pero, la razón no es dueña absoluta y soberana de sí misma, la razón no es capaz de una autoposición absoluta, de una reflexión total. La razón es de hecho solamente una razón histórica, una razón marcada estructuralmente por la historicidad, en consecuencia es una razón finita. La razón debe reconocer claramente sus propios límites.

Hasta la aparición de su gran obra *Verdad y método*, los presupuestos reflexivos de Hans-Georg Gadamer manejan un concepto bastante abstracto y simple de la *Aufklärung*, pues parecen identificar *Aufklärung* y *Aufklärung* «cientista». Sin embargo, las reflexiones posteriores de este pensador suponen una modificación o una inflexión importante de esta posición. ¿No es mayor fidelidad a la realidad el reconocer la existencia de una pluralidad de *Aufklärung*? Textos posteriores señalan su aceptación del sentido de la *Aufklärung*, tal como ha sido definida por Kant y por la filosofía griega. La esencia de la *Aufklärung* estaría caracterizada por la audacia de la reflexión personal que superaría todos los prejuicios dominantes: «Ten la audacia de servirte de tu propia inteligencia». En este sentido Gadamer retoma la concepción de la *Aufklärung* como emancipación, como mayoría de edad. Y hoy en día precisamente el pensamiento debe liberarnos de la arrogancia del sueño tecnológico y de la monomanía de la utopía emancipadora, que representan precisamente para Gada-

mer los prejuicios ilegítimos de nuestro tiempo. «La *Aufklärung* permanece siendo lo que ella era desde siempre: ella depende de la fuerza del juicio, del pensamiento propio y de la preocupación por estas fuerzas. De esta manera, el sentido actual de la consigna kantiana de la *Aufklärung*: "Sapere aude" (Atrévete a servirte de tu propia inteligencia), se concretiza de manera nueva como el llamamiento a nuestra razón social invitándola a despertarse del sueño tecnológico.»[2] Hay un espacio para la reflexión, para el pensamiento creativo, para la dimensión crítica.

Por su parte, la teoría crítica, y Jürgen Habermas en concreto, expresa con gran nitidez la afinidad de su reflexión filosófica con el programa de emancipación preconizado por la *Aufklärung*. Sin embargo, esta toma de partido no significa la asunción pura y simple de las intenciones concretas e históricas de la *Aufklärung*. Se trata más bien de repensar un proyecto de *Aufklärung* adecuado a nuestra situación actual, siguiendo las grandes líneas de la *Aufklärung* clásica. La *Aufklärung* buscaba una praxis de emancipación, una liberación de las relaciones sociales y políticas opresivas. Esta tarea hay que seguirla hoy con nuevo empeño y visión. Dentro de esta perspectiva, la razón debe ofrecer su propia aportación, elaborando una teoría crítica movida por un interés constitutivo de emancipación. La razón se constituye como voluntad de razón, se desarrolla como interés de emancipación.

En el transcurrir histórico posterior la *Aufklärung* positivista ha separado de manera tan radical la razón y la decisión que la racionalidad se ha transmutado en una racionalidad instrumental, en una racionalidad científico-técnica. Esta última no intenta, en consecuencia, desarrollar entre los ciudadanos un consenso razonado respecto a la organización de la vida humana práctica y política. Por el contrario, se busca adquirir a través de medios técnicos un poder sobre la historia y sobre la práctica que de hecho constituye una especie de gestión perfeccionada de la sociedad. Si el conocimiento queda reducido a la ciencia experimental, la consecuencia resultante queda totalmente clara: este tipo de conocimiento y de racionalidad monopoliza el comportamiento supuestamente racional. Esto entraña que las cuestiones prácticas no pueden ser relacionadas con la razón ni

2. Gadamer, H.-G., *Lob der Theorie*, Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 1983, p. 102.

ser el objeto de discusiones racionales. La consecuencia deviene inexorable: las cuestiones prácticas se ven remitidas al ámbito de lo irracional.

Frente a este concepto cientista y reduccionista de la *Aufklärung* es preciso reelaborar un proyecto alternativo de *Aufklärung*. La reproducción de la vida social en la esfera práctico-política tiene necesidad más que nunca de estar ligada a la dinámica y a las exigencias de la razón. Las normas de legitimación socio-política deben ser *fundamentadas y justificadas* de manera racional, es decir, de manera discursiva e intersubjetiva. Esto significa, a juicio de Habermas, que es preciso hacer un llamamiento claro y exigente a la «parcialidad» en favor de la razón, a la toma de partido en favor de la razón. La razón aparece, por consiguiente, como el criterio fundamentador y justificador del ámbito práctico-político humano.

La reconducción de este proyecto consiste por una parte en buscar la frágil unidad de la razón más allá de sus momentos diferenciados (racionalidad instrumental, racionalidad moral-práctica, racionalidad expresivo-estética) y por otra parte en hacer lo imposible de manera que el gran público se apropie de la cultura de los expertos. Pero este proyecto encierra también una dinámica político-social de democracia radical. Este proyecto podrá tener éxito «si se hace *igualmente* posible orientar la modernidad social en direcciones *diferentes* y no capitalistas, si el mundo de la vida se muestra capaz de desarrollar instituciones que limiten la dinámica propia de los sistemas de acción económica y administrativa».[3] Se trata de controlar colectivamente y de manera comunicativa (en definitiva de manera democrática, con control popular) los sistemas económico y administrativo (dinero y poder), en lugar de que éstos dominen el espacio comunicativo y el mundo de la vida. Dentro de nuestra cultura existen formas de libertad que es preciso reactivar activamente, para poder llegar al ideal de una sociedad socialista. Las energías utópicas no están agotadas.

Quizás se asiste hoy al final de una utopía determinada, la utopía cristalizada alrededor de la sociedad del trabajo. Los acen-

---

3. Habermas, J., «Die Moderne. Ein unvollendetes Projekt», en *ibid*., *Kleine politische Schriften I-IV*, Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 1981, p. 462 (trad. cast., *Ensayos políticos*, Barcelona, Península, 1988, p. 281).

tos utópicos se desplazan del concepto de trabajo al concepto de comunicación, para abrir espacios de posibilidad que apunten más allá de las continuidades históricas y que se encarnen precisamente en éstas últimas. «Ciertamente, con el abandono de los contenidos utópicos de la sociedad del trabajo, la dimensión utópica no abandona la conciencia histórica y la discusión política. Cuando se agotan los oasis utópicos, se difunde un desierto de trivialidad y de desamparo. Yo insisto en mi tesis: la necesidad que experimenta la modernidad de asegurarse de sí misma se ve aguijoneada hoy como ayer por una conciencia de actualidad donde se fusionan el pensamiento utópico y el pensamiento histórico.»[4]

Las reflexiones de la teoría crítica, su concepción de la razón y sus aportaciones teóricas pueden constituir una fuente de inspiración para toda reflexión crítica, emancipadora, liberadora. Es necesario, por tanto, *reivindicar un concepto amplio de la razón* donde la razón práctica (ética y política) pueda ser considerada al mismo nivel que la razón teórica (en el sentido de razón «científica») y pueda aparecer como capaz de romper incluso las unilateralidades y las limitaciones de esta última. André Berten lo señala con gran perspicacia: «La modernidad occidental debe ser comprendida como una racionalización selectiva de la sociedad y como una extensión indebida de una forma particular de racionalidad, la racionalidad instrumental, a todas las esferas del actuar social. Esta extensión patológica es la que ha frenado el desarrollo de una ética universalista y la que explica, por ejemplo, que los "neoconservadores" puedan disociar la modernización social de la modernidad cultural, aceptando plenamente los efectos del progreso técnico y el desarrollo de la economía capitalista, rechazando absolutamente las exigencias de universalidad de la moral».[5] Una modernización económica y política monomaníaca, fundamentada en el monopolio casi exclusivo de la racionalidad instrumental, debe ser contestada y reorientada, aún teniendo en cuenta sus acier-

4. Habermas, J., *Die Neue Unübersichtlicbkeit*, Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 1985, p. 161 (trad. cast., *Ensayos políticos*, *op. cit*., p. 133).

5. Berten, A., «De la ética puritana a la ética de la fraternidad: Weber y Habermas», en Aguirre, J.M. e Insausti, X., *Pensamiento crítico, ética y Absoluto*, Vitoria, Ed. Eset, 1990, p. 362.

tos, por una racionalidad práctica que sepa indicar y profundizar sus exigencias de universalidad en los terrenos de la moral y de la política.

Un pensamiento crítico aporta perspectivas que puedan contestar los procesos de modernización de nuestras sociedades y ofrecer también orientaciones prospectivas para establecer una *Aufklärung* diferente de la que se ha establecido realmente. La consigna podría ser: *rehabilitar la práctica racional, reconducir la modernidad*. Para que esto sea posible, pienso que es necesario señalar y fundamentar la ligazón profunda que existe entre pensamiento, ética y emancipación, como hemos argumentado a lo largo de este libro. Si no lográramos fundamentar esto, la razón ética quedaría relegada al terreno del subjetivismo, del decisionismo, se convertiría en un asunto de «gustos, intereses o preferencias» más o menos subjetivas. Por eso, es necesario destacar que la idea de emancipación, lejos de constituir una idea vacía y abstracta, encuentra sus raíces en el terreno de la existencia moral del hombre y en las exigencias éticas de esta existencia moral.

3. **Razón y ética**

Hay una manera determinada de concebir el estatuto de la ética (y también de la religión, es preciso subrayar el paralelismo) para la cual la ética transciende los límites de nuestro lenguaje o rompe la lógica verificacionista de éste último. El sentido ético constituiría fundamentalmente un sentido absoluto al que no correspondería ningún «hecho» existente en el mundo. No hay manera posible de hacer corresponder un valor ético («no matarás», por ejemplo) con un «dato empírico» observable. Pertenece a la esencia de la ética el ir más allá del mundo, de sus límites, más allá del lenguaje descriptivo del mundo, más allá del lenguaje significativo. Las reflexiones de Wittgenstein pueden ser consideradas como un ejemplo destacado de esta corriente de pensamiento, incluso como la fuente de esta perspectiva, cuando él mismo señalaba en anotaciones posteriores que su libro *Tractatus logico-philosophicus* debía ser interpretado como un libro de ética, en el que lo no dicho (lo «místico», es decir lo ético, lo religioso, lo estético) afloraba con fuerza tras

someter al lenguaje a la crítica de sus ensoñaciones y era más importante en significatividad que lo dicho.

En una conferencia pronunciada entre 1929 y 1930 (la única conferencia pública que parece haber pronunciado durante su vida) Wittgenstein afirma refiriéndose a las expresiones éticas y religiosas: «Veo ahora que estas expresiones carentes de sentido no carecían de sentido por no haber hallado aún las expresiones correctas, sino que era su falta de sentido lo que constituía su mismísima esencia. Porque lo único que yo pretendía con ellas era, precisamente, ir más allá del mundo, lo cual es lo mismo que ir más allá del lenguaje significativo. Mi único propósito —y creo que el de todos aquellos que han tratado alguna vez de escribir o hablar de ética o religión— es arremeter contra los límites del lenguaje. Este arremeter contra las paredes de nuestra jaula es perfecta y absolutamente desesperanzado. La ética, en la medida en que surge del deseo de decir algo sobre el sentido último de la vida, sobre lo absolutamente bueno, lo absolutamente valioso, no puede ser una ciencia. Lo que dice la ética no añade nada, en ningún sentido, a nuestro conocimiento. Pero es un testimonio de una tendencia del espíritu humano que yo personalmente no puedo sino respetar profundamente y que por nada del mundo ridiculizaría».[6]

Si examinamos atentamente este texto y sus propuestas, se pueden destacar dos consecuencias, además de lo indicado anteriormente. Una consecuencia, positiva en mi opinión, reconoce una función al empeño ético, función que habría que alentar y proseguir. Esta función sería la de apuntar al sentido de la vida, al sentido absoluto de la vida, la función fundamental de reflexionar sobre lo que el hombre debe hacer respecto a su acción y a la dirección de su vida, la de buscar lo que es absolutamente bueno. El empeño ético tendría un puesto necesario en la vida y en la reflexión del hombre, que nadie debería anular. La segunda consecuencia importante sería que Wittgenstein amplía desgraciadamente (este planteamiento lo radicalizó profundamente el cientifismo) la separación entre la ética y la ciencia, entre la ética y el conocimiento, en definitiva la separación entre la ética y la razón. No hay esperanza alguna de conseguir que la ética pueda aportarnos al-

6. Wittgenstein, L., *Conferencia sobre ética*, Barcelona - Buenos Aires, Paidós - I.C.E. de la Universidad Autónoma de Barcelona, 1989, p. 43.

gún conocimiento con sentido respecto al mundo. El lenguaje ético, como el religioso, opera más allá de los límites del mundo.

Las perspectivas wittgensteinianas, sobre todo las del «segundo» Wittgenstein, el de las *Investigaciones Filosóficas*, reconocen un lugar a la ética como un juego de lenguaje diferente del leguaje de la ciencia, pero capaz de significarnos algo sobre el sentido de la existencia humana. Sin embargo, al radicalizar de manera extrema la argumentación del primer Wittgenstein, una corriente importante de la filosofía contemporánea ha agrandado la fosa entre ética y conocimiento y ha arrinconado la ética a la esfera del decisionismo. Dentro de una concepción radicalmente positivista, la razón desaparece del terreno de las experiencias y de las reflexiones éticas dejando el campo libre a una especie de «decisionismo valorativo», de sentimientos valorativos o de utilidades sociales preferenciales. Pero, frente a este planteamiento podemos preguntarnos: ¿por qué la ética debe ser retirada de manera abusiva del campo de lo racional o al menos del ámbito de lo razonable?, ¿por qué razones la ética debe ser pura y simplemente una cuestión «subjetiva», dejada a la vorágine de una actitud «irracional» aleatoria, un asunto de gustos, de emociones o de preferencias?

Sin embargo, existen otras perspectivas filosóficas que yo reivindico y que no siguen estos derroteros ni separan tan drásticamente el mundo de la ética del mundo de la razón, sino que articulan ambos ámbitos. Hay que insistir en una articulación unitaria de la razón, reivindicando y justificando la tradición kantiana y fichteana que muestra y justifica incluso una cierta primacía de la «razón práctica» sobre la «razón teórica». Quizás pudiera ocurrir que el destino ético del hombre sea la entraña más secreta de la historia humana, ya que la exigencia ética pertenece constitutivamente al ser humano. La dimensión ética constituye una dimensión central en la existencia humana y no es una adición exterior pegada a la existencia «natural», biológica, del hombre. La dimensión ética no es primordialmente un lujo cultural, ni un instrumento de dominio de sacerdotes y poderosos o tal vez un producto de mentes mediocres y resentidas, aunque históricamente haya sido utilizada en este sentido. La ética es más bien el esfuerzo de la razón humana por pensar su emancipación y realizarla. «Hay una conexión estrecha entre la razón y la ética, pues la razón no es solamente el esfuerzo, en nosotros,

por comprender la totalidad y descifrar su sentido. También es el *poder que nos hace responsables de nosotros mismos y el esfuerzo por el que intentamos igualarnos a la exigencia* que pone de manifiesto esta responsabilidad. Y es que la razón no es solamente lo que nos hace participar en lo universal, el lugar de una comunicación en principio sin límites, sino que es también este lugar secreto, en el que en cada vida se escucha el llamamiento singular que la concierne en su más íntimo ser y se decide lo que la razón hará en definitiva e irrevocablemente de sí misma.»[7]

En el ámbito ético y político es preciso rechazar con rotundidad una concepción «objetivista» que, bajo la influencia del modelo de las ciencias de la naturaleza, reduce este ámbito al conocimiento científico de los datos observables a fin de operar sobre ellos. De manera inexorable esta perspectiva ha conducido a una nueva concepción del sentido de la práctica, de la praxis. La práctica ha terminado por no tener más sentido que la aplicación de la ciencia, la utilización de la ciencia. La «cientifización» y la «tecnificación» de la práctica invaden el ámbito «ético-político», de tal manera que se podría sostener con Habermas que la ciencia y la técnica se han convertido precisamente en las formas que asumen hoy en día la función de proporcionar a la dominación sus legitimaciones. La ciencia y la técnica se han convertido en las «ideologías» dominantes. Por consiguiente la filosofía práctica no es el equivalente de un saber orientado hacia un poder instrumental de las cosas o de las personas, no es un saber-hacer hábil, una técnica instrumental. Es, por el contrario, una ciencia práctica que orienta la actividad socio-política del hombre hacia la prosecución de las finalidades y de los medios conforme al seguimiento del bien.

Las reflexiones de Herbert Marcuse ofrecen la posibilidad de vislumbrar la ligazón profunda que existe entre pensamiento, ética y emancipación. El concepto de emancipación no es una idea vacía y subjetiva, sino que encuentra sus raíces en el terreno de la existencia moral del hombre y en el de sus exigencias éticas. La ética y la liberación disponen de una ubicación antropológica y racional que no es posible ni ignorar ni rechazar, si atendemos seriamente a las exigencias integrales de la condición humana y

7. Ladrière, J., *Vie sociale et destinée*, Duculot, Gembloux, 1973, pp. 10-11. El subrayado es nuestro.

de sus articulaciones fundamentales. En este sentido Marcuse, en el transcurso de conversaciones mantenidas con estudiantes alemanes y con Habermas proporciona dos indicaciones claras que me parecen sostienen una fundamentación justificada de la razón ética: «En la exigencia de la razón no resuena otra cosa que una vieja verdad, a saber, la exigencia de crear una organización social en la que los individuos regulen en común su vida de acuerdo con sus necesidades [...]. Cuando apelamos al derecho de la humanidad a la paz, al derecho de la humanidad a acabar con la explotación y la opresión, no se trata aquí de intereses especiales de grupo, que el mismo grupo haya definido, sino que se trata de intereses de los que se puede *demostrar que constituyen un derecho universal*».[8] Las exigencias éticas surgen del mismo terreno habitado por las exigencias de la razón, no son algo extraño a la razón, sino más bien constitutivo de ésta. Por otra parte las exigencias éticas pueden ser generalizables, universalizables, capaces de satisfacer las exigencias universales que requiere nuestra razón respecto a cualquier enunciado con pretensión de universalidad. El campo de la razón queda ampliado y no se restringe al ámbito de los enunciados que sólo pueden ser corroborados o verificados por la realidad «empírica».

Más tarde, en la misma tentativa de examinar, explicar y justificar los fundamentos normativos de una teoría crítica, ligada a la liberación humana, Marcuse, rodeado de aparatos en una clínica y ya cerca de la muerte, declaraba: «¿Ves? Ahora sé en qué se fundan nuestros juicios valorativos más elementales: en la compasión, en nuestro sentimiento por el dolor de los otros».[9] La ubicación antropológica de la ética se radicaliza, abriéndose al campo de la intersubjetividad humana. La pasión por la dignidad humana, la com-pasión por el dolor de los otros es fundamento de una ética que no acepta la opresión y la alineación, sino que busca la emancipación humana.

La perspectiva fenomenológica de Jean Ladrière nos señala un camino similar. «La presencia del otro en el campo de la acción provoca un descentramiento radical de la existencia; ahora es otra existencia la que se convierte como tal en apelación concre-

8. Habermas, J., *Perfiles filosófico-políticos*, Madrid, Taurus, 1985, pp. 290 y 296. El subrayado es mío.

9. *Ibid*., p. 296.

ta, singular, imponiéndose de manera irrevocable. La misión que le es imputada al existente le viene, por tanto, de una alteridad, no ya la de una institución, sino la de otro concreto, que la requiere precisamente como singularidad dirigiéndose a una singularidad [...] El otro nos interpela en su existencia misma, no en tal o cual forma de falta, sino simplemente en su calidad de ser él mismo una existencia, por tanto de estar asignado a una tarea que hace valer en ella misma una exigencia ineludible, estar *constituido como fin* en un sentido radical. El llamamiento que viene del otro es reconocido en un sentimiento que es la resonancia inmediata, en la afectividad, de una presencia que se impone como interpeladora y fundamentando una responsabilidad.»[10] El otro está presente a nuestra existencia integral, a nuestra afectividad y a nuestra razón, como un fin a respetar y a promover absolutamente. Una moral que considere al ser humano como un medio, de una u otra forma, acaba negándolo. Y negando también las experiencias de amor humano, que son características propias de la humanidad.

Una fundamentación antropológica y transcendental de la moral abre posibilidades de establecer la unidad constitutiva de la antropología y de la ética, al mostrar que el hombre se constituye radicalmente en cuanto hombre en su existencia moral. La filosofía de la existencia (pienso en Heidegger, Jaspers, Merleau-Ponty, Sartre...), heredera de Kierkegaard en este planteamiento, ha señalado con claridad que la dimensión ética de la existencia humana pertenece a la esencia propia del hombre que es constitutivamente libertad con otros en el mundo. Mi libertad, es, de manera originaria y constitutiva, una exigencia frente a otra libertad: en consecuencia, la libertad debe hacerse responsable de sí misma frente a esta otra libertad. Pero esto implica también hacerse responsable de esta otra libertad. «La elección consciente por la cual ex-siste el hombre, implica, por lo tanto, la atención a una posible universalidad y el "con-sentimiento" con la libertad de los otros y en último término con todo hombre.»[11]

---

10. Ladrière, J., *L'éthique dans l'univers de la rationalité*, Namur-Genève, Artel-Fides, 1997, p. 157.

11. Manzana, J., «La problemática de una fundamentación de la moral (artículo escrito en 1971), en Aguirre, J.M. e Insausti, X. (Ed.), *Pensamiento crítico, ética y Absoluto*, Vitoria, Ed. Eset, 1990, p. 598.

José Manzana, el filósofo al que pertenece esta reflexión, ponía de manifiesto el hecho de que todos los filósofos modernos que han buscado esclarecer de forma sistemática la existencia humana, han afirmado la radical dimensión ética de esta existencia. La dimensión ética es un dato de la conciencia y una exigencia incluida en la dimensión intersubjetiva del hombre. Desde el momento en que hay otros seres humanos, aparece una responsabilidad inexcusable frente a ellos que se impone a nuestra conciencia. Dentro de los filósofos modernos se pueden citar los nombres de Kant, Fichte, Hegel, Husserl... «Según Kant el hombre verdadero —el hombre noumenal— se constituye en la "obediencia moral"; el *faktum* de la conciencia moral es el *faktum* de la autoconstitución de la razón. Fichte es quien ha calado más hondo en esta dirección, no sólo al aunar en la razón práctico-moral más radical y explícitamente que Kant todo otro uso de la razón, sino al haber analizado el modo como la razón se constituye y sabe de sí como razón moral y al haber puesto de manifiesto la esencial dimensión interpersonal de esta constitución. Todos estos intentos podrán, ciertamente, ser considerados parcialmente deficientes y necesitados de profundización y complementación, pero la línea de convergencia entre antropología transcendental y ética fundamental es manifiesta.»[12] Para poder superar con coherencia y con fundamento las perspectivas cientistas, relativistas o «nietzscheanas» de la ética, tan extendidas hoy en día, es preciso poner de manifiesto la implicación esencial que existe entre vida humana y actitud moral, entre existencia humana y exigencia moral.

Podríamos avanzar más. ¿No existe también un núcleo ético fundamental en las perspectivas de emancipación proclamadas por Marx, a pesar de las duras críticas de éste contra el socialismo utópico? Curiosamente y aunque Marx no lo reconozca expresamente por su obsesión de fundamentar «científicamente» (con grandes dosis de positivismo) un análisis de las sociedades humanas y de su historia que busque una salida humana para el género humano, la emancipación humana no es un dato derivable sin más de un análisis material de las contradicciones inherentes a las formaciones sociales, sino un asunto también de ética y de razón. De razón ampliada, no de razón positivista,

12. *Ibid*., p. 607.

pero de razón a fin de cuentas. El análisis concreto, material y «materialista» (anti-idealista) de las causas y de las raíces sociales de la alienación y de la explotación humanas en las formaciones sociales capitalistas busca superar esta situación inhumana, injusta, para llegar a un estado emancipado, liberado, donde cada hombre y cada mujer puedan encontrar su dignidad, su humanidad perdida, su libertad propia, su dimensión interpersonal. Quizás estas perspectivas, de manera irónica, se han mostrado demasiado «idealistas», si analizamos la historia del socialismo, pero creo que ellas se apoyan, sin reconocerlo de manera explícita, en una concepción ética mínima de justicia y de reciprocidad entre los hombres. ¿Quién se ha movilizado social y políticamente por el sólo análisis social, aunque sea absolutamente necesario para radicar efectivamente el sentido de nuestra acción?, ¿no existe en el fondo de toda lucha contra la injusticia una pasión de humanidad, un empeño de emancipación, que mueve nuestra existencia?

Dentro de otro horizonte mental y filosófico, ¿qué otra cosa indican las reflexiones de la Escuela dialógica, las reflexiones de Martin Buber, de Gabriel Marcel, de Enmanuel Levinas? El hombre se constituye en cuanto hombre ante el otro y con el otro, en el respeto absoluto del otro. «El yo no existe, sino en tanto en cuanto se trata a sí mismo como siendo para el "otro" y en relación a él.»[13] El yo se realiza existiendo en el mundo y con los «otros» con los que comparto el mundo. El «otro» y yo nos actualizamos en el encuentro en que ambos no nos negamos, sino que nos afirmamos recíprocamente. Emmanuel Levinas lo indica con claridad y con contundencia: «La experiencia irreductible y última de la relación me parece que está en otra parte: no en la síntesis, sino en el cara a cara de los humanos, en la socialidad, en su significación moral. Pero es preciso comprender que la moralidad no viene como una capa secundaria, por encima de una reflexión abstracta sobre la totalidad y sus peligros; la moralidad tiene un alcance independiente y preliminar. La filosofía primera es una ética».[14] La reflexión fundamental no es, por tanto, de carácter ontológico, ella es de carácter ético. «Al comienzo existía el otro», se podría afirmar.

---

13. Marcel, G., *Être et avoir*, París, Aubier, 1935, p. 151.
14. Levinas, E., *Ethique et infini*, París, Fayard, 1982, p. 71.

La existencia humana es una existencia no realizada, que descubre la necesidad, en virtud de su constitución esencial, de determinarse para realizarse en realidad. El movimiento profundo (el *telos*) que lleva a la existencia siempre más allá de sí misma tiene por sentido conducirla hacia su bien. Y el bien del ser humano es la realización integral de la humanidad en él, es decir la realización de todas las condiciones que deben permitir que su existencia efectiva coincida con lo que está exigido por su modo de ser específico. En este sentido es preciso añadir que esta realización de la existencia es una tarea que está confiada a la misma existencia, a su propia responsabilidad. La existencia es responsable de su propio advenir. Y al mismo tiempo experimenta que está realización constituye el núcleo más esencial de su existencia, ya que se trata en definitiva del destino de su ser mismo, de su libertad, de su naturaleza de ser espiritual. «Si hay una problemática ética, es porque la existencia está constitucionalmente atravesada por un deseo fundamental, por un querer profundo que apunta a la realización auténtica de sí misma y que correlativamente tiene la tarea de asumir por sí misma, en la acción, esta realización. Dicho de otro modo, la problemática ética se refiere a la adecuación entre el querer profundo de la existencia y su querer efectivo, es decir la responsabilidad que le es confiada respecto a su propio ser [...] Pero, el ser que ha recibido es un ser de iniciativa, fuente de determinaciones nuevas, que se afecta continuamente a sí mismo por lo que hace. Es un ser llamado a construirse a sí mismo en su acción. Se podría decir que lo que está en juego en esta construcción no es la simple realidad de su ser, que, hay que recordarlo, le está dada, sino la calidad de su ser. De ella depende esta calidad. La expresión "vida buena" designa precisamente una forma de vida en la que la existencia se confiere efectivamente la calidad que está en su vocación darse.»[15]

---

15. Ladrière, J., *L'éthique dans l'univers de la rationalité*, *op. cit*., p. 34. Un poco más lejos, en la página 51, expresa esta misma idea. «La ética es una dimensión de la existencia. Se podría decir que ella es la existencia misma en tanto que no está realizada y que está confiada a sí misma como teniendo la tarea de darse por su acción su cualificación última respecto a una exigencia radical que define su *telos* y que es la adecuación de su querer efectivo con su querer profundo. En cuanto tal, la ética concierne por tanto a la existencia en totalidad.»

4. **Ética y emancipación**

La conciencia humana se desarrolla y se articula en cuanto conciencia ética por un doble movimiento: por una parte le sacude el impacto que representa la realidad de explotación y de injusticia de la realidad global y por otra le anima la exigencia propia de la conciencia que demanda una emancipación para todos. La conciencia tiene que pasar de la intuición de una realidad opresiva a un análisis más minucioso del sistema moral imperante y del sistema socio-económico por mediación del fino estilete de las ciencias sociales. De esta manera este análisis puede descubrir las estructuras de dominación económica, política, ideológica, que son responsables de la situación de explotación y de opresión de una amplia mayoría de la población. Las ciencias sociales son imprescindibles en este punto. Pero también este análisis le permitirá descubrir y otear las posibilidades de emancipación, de liberación. El análisis estructural de la sociedad permite que la conciencia ética profundice su dinámica, concretice sus objetivos últimos y explore su alcance socio-político concreto. Este análisis permite profundizar y esclarecer una situación social que está marcada por la explotación, la opresión y la marginación de las grandes mayorías de la población de nuestro planeta. De este modo, la conciencia ética, confrontada con sus propias exigencias de emancipación para todos, de respeto absoluto por la libertad y la dignidad de cada uno y de todos, se desarrolla, se articula con la realidad y se concretiza.

El pensamiento filosófico de Jürgen Habermas en su primera época (luego esta perspectiva ha quedado a mi juicio diluida, si no liquidada) señala con claridad esta íntima ligazón que existe entre la razón y la emancipación. «El interés por la emancipación no es solamente una vaga idea; puede ser vislumbrado *a priori*. Aquello que nos distingue de la naturaleza, es cabalmente la única realidad que podemos conocer según su naturaleza: *el lenguaje*. Con la estructura del lenguaje es planteada *para nosotros* una exigencia de emancipación. Con la primera frase pronunciada se expresa inequívocamente también una voluntad de consenso universal y sin coacciones. La emancipación (autonomía) es la única idea de que disponemos en el sentido de la tradición filosófica. Quizás sea ésta la razón por la cual el lenguaje del idealismo alemán, para el cual el concepto de "razón" com-

porta los dos momentos de la voluntad y de la conciencia, no está finalmente superado. Razón quería significar al mismo tiempo voluntad de razón.»[16] Razón y voluntad, racionalidad y deseo íntimamente unidos. La razón no es sólo razón de comprensión de la realidad, es deseo de transformación de la realidad, es voluntad de emancipación. No hay separación absoluta entre teoría y praxis, no hay compartimentos estancos, hay diferencias entre ellas pero hay a la vez articulación entre ambas.

Una teoría de la acción comunicativa (Habermas) o una pragmática semántico-transcendental (Apel) permite escapar por una parte de las aporías de una filosofía del sujeto y por otra parte del decisionismo ético. Cuando se profundiza en los presupuestos de racionalidad que están en la base de la práctica comunicativa, se puede dar razón del contenido normativo de la acción orientada hacia el acuerdo. A. Berten y J. Lenoble lo señalan de manera pertinente. La acción comunicativa «proporciona al mismo tiempo, por las condiciones de posibilidad que presupone, el criterio de validez de estas mismas normas sociales. La comunicación intersubjetiva, en la que se constituye el consenso social, tiene una racionalidad propia que es la de la actividad orientada hacia la intercomprensión. Estas tienen sus presupuestos, sus condiciones de posibilidad, que son el objetivo de una situación ideal de palabra, de una comunicación sin trabas en la que se produciría el consenso puramente racional. En este sentido toda actividad de comunicación lingüística depende de un horizonte de verdad que encontraría en el modelo de una comunicación sin trabas su cuadro procesal de referencia».[17]

Desde el momento en que sujetos capaces de lenguaje y de acción quieren tomar una decisión respecto a pretensiones de validez de las normas, se ven obligados a recurrir a fundamentos y a argumentos. Como en la racionalidad comunicativa está inscrita la exigencia de una comunicación sin trabas ni límites, la racionalidad comunicativa proporciona criterios para una búsqueda intersubjetiva de las normas justas y para poner en cuestión la pura validez de hecho de las normas y de las prácti-

16. Habermas, J., *La técnica y la ciencia como ideología*, Madrid, Cátedra, 1984, p. 177.

17. Berten, A. y Lenoble, J., *Philosophie de la norme sociale et théorie du langage*, Université de Louvain, Centre de philosophie du Droit, 1986, pp. 14-15.

cas. «La ley que se da la voluntad no es otra que su acuerdo consigo misma; en tanto que principio de acción irreductible a la naturaleza dada, ella queda definida por su autonomía. Por tanto, ella no podría sin contradecirse proponerse un principio director de sus acciones que fuera exterior a su propia esencia [...] Pero el sentido de la acción voluntaria es asegurar progresivamente su realización y al límite hacer existir un reino de libertad en el que la voluntad estuviera verdaderamente reconciliada consigo misma. Reconciliación que además no es posible más que en una reciprocidad incondicional de las voluntades, en el reconocimiento mutuo sin reservas de las voluntades libres, en definitiva en una sociedad ella misma reconciliada.»[18] ¿Una «sociedad reconciliada» no es una sociedad emancipada, sin trabas ni dominaciones, en la que reine la ley de la reciprocidad?

El movimiento profundo que conduce a la existencia humana siempre más allá de sí misma tiene por sentido conducirla hacia su bien. El bien es, por tanto, un *telos*, un término finalizante que indica hacia dónde tiende la dinámica existencial humana, la dinámica de su libertad. Paul Ricœur señala: «La vida ética es una perpetua transacción entre el proyecto de libertad y su situación ética dibujada por el mundo dado de las instituciones [...] Sin embargo, una hermenéutica que por su parte se desligara de la idea de emancipación, no sería más que una hermenéutica de las tradiciones y en este sentido una forma de restauración filosófica [...] La relación entre el proyecto de libertad y la memoria de sus conquistas pasadas constituye un círculo vicioso solamente para la comprensión analítica, no para la razón práctica».[19] La filosofía es una autorreflexión radical y crítica que animada por su interés emancipador asume con decisión un papel histórico de guardián de la racionalidad tanto en el ámbito cognitivo, como en el ámbito práctico y en el expresivo-estético. Para realizar esta tarea, es preciso rehabilitar la práctica racional, hacer aparecer en definitiva la unidad profunda y substancial, aunque sea tensional, entre «razón teórica» y «razón práctica», entre la problemática de la verdad y la de la justi-

18. Ladrière, J., *Les enjeux de la rationalité*, París, Aubier-Unesco, 1977, pp. 138-139.

19. Ricœur, P., «Ethics and Culture. Habermas and Gadamer in Dialogue», en *Philosophy Today*, 1973, pp. 164-165.

cia. «Pero, quizás es preciso concebir la unidad del proyecto de la razón de otro modo que bajo la forma objetivada de un concepto o de un sistema. Lo que constituye en verdad este proyecto y lo que le da su unidad, es la relación de la razón, en su actualidad, con el horizonte de su realización, que intenta decir en el orden teórico la idea de verdad y en el orden práctico la idea de reciprocidad.»[20] La razón no solamente tiene un ámbito de comprensión, sino que está habitada por un horizonte de realización, de voluntad de emancipación.

Si la idea de emancipación es una idea central en la reflexión filosófica, si la razón comporta de manera indisoluble los dos momentos de la conciencia y de la voluntad, la conciencia ética, la conciencia práctico-política, no debe quedar excluida del ámbito de la razón, del ámbito de lo racional. La conciencia ética no debe ser expulsada fuera de la «ciudad científica», como si fuera una «razón espúrea». Y cuando la conciencia ética analiza y denuncia la irracionalidad de un sistema socio-económico que aplasta a las grandes mayorías, cuando pone de relieve el carácter no racional de este sistema porque no se ajusta a las exigencias de respeto por todos que se derivan de la razón práctica, la conciencia denuncia de manera justa, en conformidad con las exigencias de la razón. Evidentemente defiendo un concepto de razón que no la restringe a lo que se podría denominar razón «positivista». Defiendo un concepto de razón «amplia»,[21] pero no porque se trate de una ocurrencia intelectual epatante o porque quiera mantener planteamientos estrambóticos, sino porque la dinámica de la razón así nos lo muestra. En una dialéctica permanente entre sus propias exigencias y los análisis de realidad efectuados, la conciencia encuentra en sí misma la llamada de un deber ético, la

---

20. Ladrière, J., «Les figures de la raison», en Florival, Gh. (Ed.), *Figures de la rationalité*, Louvain, Institut Supérieur de Philosophie, 1991, pp. 127-128.

21. Ver a este respecto Ladrière, J., *Vie sociale et destinée*, Gembloux (Bélgica), Ed. Duculot, 1973, pp. 29-30; Ídem, *Les enieux de la rationalité*, París, Aubier/Montaigne, 1977, pp. 193-196. Reproduzco un texto de las páginas 195-196: «Aunque la razón científica está fuertemente valorada, ella no está considerada como la instancia única que tendría que fijar en último término las finalidades sociales. Ella no es aprehendida más que como *un componente de una razón más amplia*, que debe dar una interpretación global de la condición humana y de la historia y proporcionar a la acción política las finalidades a largo plazo de valor ético de las que el desarrollo científico mismo debe recibir su sentido y su orientación». El subrayado es mío.

exigencia de desactivar los mecanismos de irracionalidad, y experimenta la necesidad de buscar un camino de liberación, de racionalidad humana. En esta dinámica la conciencia se convierte también en praxis de liberación, en esfuerzo de emancipación, en definitiva en voluntad de razón. Por consiguiente, la conciencia ética no desarrolla un conocimiento contemplativo, frío y abstracto, sino un conocimiento ligado íntimamente a la transformación, un conocimiento «práctico». Se podría leer esto de la manera siguiente: conocimiento e interés de emancipación.

Algo de esto nos sugiere Paul Ricœur cuando reivindica el papel destacado de la afectividad, de los sentimientos morales, en la existencia humana y en el ámbito práctico. «El respeto no constituye, a mi entender, más que uno de los móviles susceptibles de inclinar a un sujeto moral a "hacer su deber". Sería preciso, si fuera posible, desplegar la gama entera de los sentimientos morales, como comenzó a hacer Max Scheler en su *Ética material de los valores*. Se puede nombrar la vergüenza, el pudor, la admiración, el coraje, la dedicación, el entusiasmo la veneración. Yo desearía poner en un lugar de honor un sentimiento fuerte, como el *sentimiento de indignación*, que tiene como objetivo en negativo la dignidad del otro así como la dignidad propia; el rechazo de humillar expresa en términos negativos el reconocimiento de aquello que constituye la diferencia entre un sujeto moral y un sujeto físico, diferencia que se llama dignidad y cuya amplitud estimativa lo aprehende el sentimiento moral de manera directa. [...] ¿Por qué no se desearía hacer el bien al otro? ¿Por qué no se encontraría placer en saludar la dignidad de los humillados de la historia?»[22] El sentimiento de la indignación ante las injusticias cometidas a los otros o a uno mismo no puede tener más norte que la desaparición de la injusticia y la conquista de la dignidad, no puede tener otro horizonte que el horizonte de la emancipación. ¿Qué es esto en definitiva, sino conciencia y voluntad de emancipación?

La conciencia ética no efectúa, por consiguiente, un análisis frío, ni se presenta como una conciencia «neutra» y aséptica. En los asuntos humanos y en las cuestiones sociales y políticas todos somos participantes, todos estamos co-implicados. La con-

22. Ricœur, P., «De la morale à l'éthique et aux éthiques», en *Un siècle de philosophie. 1900-2000*, París, Gallimard, 2000, pp. 108-110.

ciencia ética se manifiesta en toda la amplitud de su racionalidad práctico-humana: exigencias de emancipación, análisis de situación, voluntad de emancipación. Y esto sería posible leerlo de esta manera: exigencia de racionalidad, análisis de situación, voluntad de racionalidad. José Manzana lo indicaba de manera clara y contundente: «La finalidad del esfuerzo humanista es la humanización de la realidad de la vida humana en común, superando tanto la disociación entre la interpersonalidad humana y la sociedad, como la falsa subsistencia abstracta de "evidencias" que giran sobre sí mismas y se alimentan de su propia substancia "desencarnada". En consecuencia, el esfuerzo humanista deberá poner en evidencia los condicionamientos sociales y las implicaciones mundano-sociales de las relaciones interpersonales y buscar la mediación y el paso de las exigencias morales al ámbito de las decisiones prácticas».[23]

La realidad se convierte progresivamente en una realidad mundial, «planetaria». El pensamiento, en consecuencia, debería también convertirse en planetario (Kant hablaba de pensamiento «cosmopolita»). Lo dice con claridad un poeta de la liberación, Pedro Casaldáliga: «Esa conciencia mundializada nos ayuda a comprender que debemos transformar el mundo. No vale con cuidar sólo la propia casa y el propio país. La utopía se hace así más posible, porque ya es una utopía con visión política, de solidaridad, con actitudes concretas. Años atrás, ¿quién podría pedir un gobierno mundial? Hoy, hablar de ello ya no es tan utópico. La utopía es hija de la esperanza. Y la esperanza es el ADN de la raza humana. Pueden quitárnoslo todo menos la fiel esperanza. Ahora bien, ha de ser una esperanza creíble, activa, justificable y que actúa». Buscar una ética de dimensiones sociales y políticas, dentro de una realidad planetaria y con una conciencia planetaria, consiste fundamentalmente en responder a los desafíos que tienen planteados las mayorías de nuestro planeta, a su grave situación de pobreza, de explotación y de inhumanidad, si no querernos permanecer enclaustrados en nuestra ceguera etnocéntrica «occidental».

Tal debe ser uno de los hilos conductores de un pensamiento «planetario». Éste era también el esfuerzo permanente y casi «obse-

---

23. Manzana, J., «De la sobriedad empírica a la razón empírica», en *Scriptorium Victoriense*, 28 (1981), p. 339.

sivo» de un filósofo de la liberación, Ignacio Ellacuría, asesinado por los enemigos habituales de la liberación: se trata de articular y pensar para nuestro tiempo la tríada formada por la razón, la ética y la emancipación.[24] En un artículo escrito poco antes de su muerte y que me remitió para un libro colectivo escribió: «No se puede querer rectamente ningún bien particular y ningún derecho, si no se refieren ese bien y ese derecho a conseguir el bien común de la humanidad y la plenitud humana del derecho. Ahora bien, en un mundo dividido y conflictivo, no radicalmente por las guerras sino por la injusta distribución de los bienes comunes, esa comunidad y esa humanidad no es estática ni unívoca, por lo cual debe ponerse en vigor el principio de la prioridad de lo común y de lo humano sobre lo particular. Esto se logra *dando prioridad teórica y práctica a las mayorías populares y a los pueblos oprimidos* a la hora de plantear con verdad, con justicia y con justeza el problema de los derechos humanos».[25]

La ética tendría una dimensión ineludible de universalidad, porque, cuando hablamos de respeto a los derechos de todos los sujetos, entran en juego todos los individuos. Una ética responsable y exigente comienza por lo que está inmediatamente presente y avanza hasta el fin del mundo. No una universalidad vacía, que con nada se compromete, sino un compromiso concreto y directo que crece hasta tener una dimensión universal. «Pero el compromiso ha de ser, y no nos cansaremos de repetirlo, con la humanidad entera. Esto es decisivo. A diferencia de la moral contractualista, en la que cada individuo se define en función de la capacidad real para intercambiar bienes con los demás, en la moral, que hemos llamado exigente, entran en juego todos los individuos.»[26]

Solamente a partir de una reflexión implicada vitalmente (de manera afectiva e intelectual) con la situación de las mayorías populares y de los pueblos oprimidos se hace posible producir fermentos de liberación capaces de establecer un espacio social verdaderamente humano para todos. Dar la prioridad teórica y práctica a las mayorías populares y a los pueblos oprimidos

24. Ver el artículo sobre Ellacuría en el capítulo 6.

25. Ellacuria, I., «Historización de los derechos humanos desde los pueblos oprimidos y las mayorías populares», en Aguirre, J.M. e Insausti, X., *Pensamiento crítico, ética y Absoluto*, p. 158. El subrayado es mío.

26. Sádaba, J., *El hombre espiritual*, Barcelona, Martínez Roca, 1999, p. 148.

constituye uno de los criterios hermenéuticos fundamentales de la realidad, si se quiere precisamente ser fiel a la realidad y a las exigencias éticas. La filosofía, el pensamiento en general, no pueden hacer oídos sordos al desafío y al impacto teórico y práctico que representa este criterio fundamental. Este círculo entre reflexión y praxis (auténtico círculo hermenéutico) sólo puede resultar «vicioso» e inane para los activistas irreflexivos o para los teóricos desencarnados, no para los que aspiran a reflexionar las coordenadas de su tiempo y de su historia con el fin de poder abrir brechas de emancipación en la vida humana. Un pensamiento encerrado en su torre de marfil no sería auténtico pensamiento, sino elucubración intelectual. El pensamiento filosófico se ve siempre remitido al «mundo de la vida» o de la experiencia humana en el que se plantean y tienen que solventarse las cuestiones filosóficas. Jean Ladrière lo expresa con claridad: «La filosofía no es otra cosa que la vida misma cuando en la estricta ordenación de un sistema intuitivo conceptual alcanza la plenitud de su autocomprensión».[27] Filosofar es *pensar en nuestro tiempo y para nuestro tiempo*.

La reflexión ética debe escuchar y acoger esta llamada de fraternidad, esta pasión de liberación. La ética, según mi opinión, está estrechamente ligada a la liberación, a la emancipación: ella es incluso el núcleo mismo, el componente constitutivo de esta última. Buscar una superación de las alienaciones y de las injusticias no constituye una tarea ilusoria de la reflexión humana y de la práctica que la acompaña, sino más bien el deber más íntimo y más noble de todo verdadero pensamiento. El pensamiento no es sólo, según la famosa concepción hegeliana, el búho de Minerva que se levanta al oscurecer de la vida y de la historia de los hombres para explicarlas, para pensarlas. El pensamiento puede tener también una función prospectiva, como defendía Kant, y alzarse como el centinela de la aurora, que otea los resplandores y las posibilidades del nuevo día y espera el nuevo amanecer. Hay que subrayar también este carácter prospectivo de la razón, entendido no con pretensiones desmesuradas, sino con modestia y con su entraña finita e histórica. «La autocomprensión de la realidad humana por ella misma no se lleva a cabo de un sólo golpe; no sabemos de una vez por todas lo

27. Ladrière, J., *Vie sociale et destinée*, p. 21.

que tal proyecto puede significar exactamente. Se trata de un proyecto que debe comprenderse en su realización y esta realización está necesariamente vinculada al desarrollo general de la cultura; solamente en ella las posibilidades de la razón se ponen de manifiesto y toman configuración.»[28]

Por eso quizás estamos en tiempos de fragilidad y de modestia, pero a la vez de oportunidades y de retos de importancia, en los que hay que continuar espoleando como nunca la fuerza de la razón y el dinamismo de la conciencia ético-política. Es cierto que actualmente los caminos de liberación no aparecen con claridad y que los horizontes no se muestran despejados. Pero podríamos preguntarnos: ¿estuvieron alguna vez claros estos caminos o siempre fueron más objeto de deseo y de imaginación? De todos modos es más necesario que nunca aguzar todos los sentidos humanos y reactivar la fuerza de la reflexión. Quizás sea el momento de oportunidades históricas de emancipación nuevas e inexploradas. Nos queda también la fuerza de la esperanza y de la utopía.

Todavía estamos en estadios históricos en que la libertad de unos pocos está fundada en la negación de la libertad de muchos. La libertad de todos para todo no se logra por la vía de la liberalización, sino por la vía de la *liberación*. La liberalización es la vía de los pocos fuertes, que están más preparados para aprovecharse de la supuesta igualdad de oportunidades. La liberación es el camino de las mayorías, que sólo accederán a la verdadera libertad, cuando se liberen de un mundo de opresiones y cuando se den las condiciones reales para que todos puedan ejercitar su libertad.

Aunque pueda parecer poco académico, me gustaría terminar con unos versos, que creo que indican bien el humus vital en el que surge una conciencia ética y su horizonte emancipador y nos incitan a pensar y a actuar con perspectiva y dinamismo emancipadores. Los primeros versos son de Gabriel Aresti (1933-1975),[29] un poeta vasco muerto en plena juventud, que grita el deber sagrado de respetar la palabra humana, toda palabra humana, el pensamiento del hombre, para que pueda en libertad comprender el mundo y su propia existencia y rehacerlos.

---

28. *Ibid*., p. 21.

29. Aresti, G., *Euskal Harria*, Editorial Susa, Donosti, 1995, pp. 194-197.

Ez zazue tapa	No le tapéis
gizonaren ahoa	la boca al hombre.
Defiendi dadin.	Que se defienda.
Hainbeste bidegabe	Se le ha hecho
egin zaio	tanta injusticia
azken ehun mila urte honetan...	en estos últimos cien mil años...
Baina ez zazue,	Pero no le tapéis,
baina ez zazue,	pero no le tapéis,
baina ez zazue,	pero no le tapéis,
ez zazue tapa	no le tapéis
gizonaren ahoa.	la boca al hombre
Hicaz	Para que se valga
balia dadin,	de la palabra,
hicaz	para que se sirva
zerbica dadin.	de la palabra.
Honela kompreni	Para que así
dezazuen	comprendáis
mundura.	para qué nace al mundo
Ez,	No,
ez zazue tapa	no le tapéis
gizonaren ahoa	la boca al hombre.

Los segundos son versos de una célebre canción latinoamericana, escritos por León Gieco y cantados por Mercedes Sosa que nos hablan de la solidaridad necesaria para desarrollar una conciencia y una praxis emancipadoras:

Sólo le pido a Dios / que el dolor no me sea indiferente, /
que la reseca muerte no me encuentre, / vacía y sola sin haber hecho lo suficiente.
Sólo le pido a Dios / que lo injusto no me sea indiferente, /
que no me abofeteen la otra mejilla, / después de que una garra me arañó esta suerte.
Sólo le pido a Dios / que la guerra no me sea indiferente, /
es un monstruo grande y pisa fuerte / toda la pobre inocencia de la gente. (*bis*)
Sólo le pido a Dios / que el engaño no me sea indiferente, /
si un traidor puede más que unos cuantos, / que esos cuantos no lo olviden fácilmente.
Sólo le pido a Dios / que el futuro no me sea indiferente, /
desahuciado está el que tiene que marcharse / a vivir una cultura diferente.
Sólo le pido a Dios / que la guerra no me sea indiferente, /
es un monstruo grande y pisa fuerte / toda la pobre inocencia de la gente. (*bis*)

ÍNDICE

Introducción 7

I
HISTORIA Y PRESENTE DE LA ÉTICA

1. La ética de Aristóteles 15
1. Una comprensión más amplia 15
2. Ética y felicidad 17
3. Ética y razón 20
4. La virtud: medio entre extremos 21
5. Acción moral y libertad 23
6. La justicia 25
7. *Episteme* y prudencia 27
8. La moral y el placer 30
9. Felicidad y contemplación 31
10. Consideración final 33

2. La ética de Kant 35
1. Nuestro propósito 35
2. Los objetivos de la *Crítica de la razón práctica* 37
3. La ley moral como imperativo categórico 39
4. La esencia del imperativo categórico 41
5. Las fórmulas del imperativo categórico 42
6. La libertad como condición y fundamento de la ley moral 43
7. El principio de la autonomía moral y su significado 45
8. El bien moral y el tipo del juicio 47
9. El rigorismo kantiano y su himno al deber 49
10. Los postulados de la razón práctica 52
11. Ciertas consideraciones 54

3. La crisis de la ética en los siglos XIX y XX 57
1. La reflexión kantiana 58
2. La crítica hegeliana 60
3. La crítica de Marx 62

4. El planteamiento de Nietzsche 65
5. El planteamiento de Wittgenstein 68
6. La moral sartriana 70
7. La concepción emotivista 74
8. Concluyendo... 75

4. Teorías éticas contemporáneas 77
1. El prescriptivismo de Hare 78
2. El planteamiento de Rawls 82
3. La ética del discurso: K.-O. Apel y J. Habermas 85
4. La reflexión ética de Ernst Tugendhat 90
5. El comunitarismo 95
6. La ética de la liberación 97
7. Algunas conclusiones 101

II
ÉTICA, HERMENÉUTICA Y EMANCIPACIÓN

5. Razón y esperanza 105
1. Reactivación de la esperanza 105
2. Esperanza y utopía 110
3. Marxismo y utopía 114
4. Esperanza y religión 117
5. Perspectivas 120

6. Razón y liberación 123
1. Pensar la liberación 124
2. Abrirse a la realidad «para hacerse cargo de ella» 129
3. Filosofía de la liberación 132
4. Praxis histórica de liberación 135
5. Perspectivas para la reflexión filosófica 138

7. Hacia una hermenéutica crítica 143
1. La dimensión crítica 147
2. La dimensión de la historicidad 153
3. Hacia una hermenéutica crítica 159

III
ÉTICA Y EMANCIPACIÓN: CAMPOS CONCRETOS

8. Razón, modernidad y postmodernidad 169
1. Hermenéutica, Teoría crítica y Modernidad 169
2. Modernidad y postmodernidad a debate 174
3. Perspectivas de reflexión 181

9. Ética, familia y libertad 185
1. La dinámica filosófica 185
2. La familia «resiste» 188
3. «Plasticidad cultural» de la familia 190
4. Dimensión humanizadora de la familia 192
5. Familia y neoindividualismo 193
6. Familia, poder y autoridad 196
7. Amor, deseo y moral 198

10. Reflexiones antropológicas y éticas sobre la vejez 201
1. El papel de la filosofía 201
2. Envejecimiento, cultura y sociedad 203
3. Antropología y vejez 206
4. Ética y vejez 209
5. Bioética, cuidados sanitarios, eutanasia 211
6. La vejez, la muerte y el dolor 215

11. Ética, moral y religión en la enseñanza 219
1. Moral, ética y moral cívica 220
2. Religión y enseñanza 225
3. Ética, moral y enseñanza universitaria 228

12. Libertad y seguridad. ¿Un binomio incompatible? 233
1. Existencia humana, mundo y situación 233
2. El hombre y la libertad 237
3. Libertad e intersubjetividad 241
4. Proyecto de libertad e institucionalización 245

13. Identidades, nacionalismos e internacionalismos 251
1. Identidad individual e identidad colectiva 251
2. Nación y humanidad 254
3. Dos términos interconexionados 260
4. Derechos colectivos y derecho de autodeterminación 267
5. Autodeterminación y configuración política 273
6. Hermandad universal y solidaridad 275

14. Fundamentalismo, pluralismo y democracia 279
1. Una perspectiva ético-política 279
2. Cuando los conceptos se instrumentalizan 281
3. Variedad de fundamentalismos 284
4. Democracia, libertades y derechos humanos 286
5. Una civilización alternativa 289
6. Nacionalismo e internacionalismo: cosmopolitismo 292
7. Esperanza y decisión. 296

15. Ética y política 299
1. Libertades y pluralismo moral 299
2. Moral cívica, democracia y derechos humanos 301
3. Convivencia política y pluralismo moral 304
4. Democracia, pluralismo y discrepancia 306
5. Derecho a la legítima defensa y derecho de resistencia 308
6. Desobediencia civil y Estado de Derecho 311
7. Insumisión y ética 312
8. Democracia como moral 315
9. Ética y política 318

IV
PERSPECTIVAS

16. Ética y ciencia: retos y perspectivas 323
1. Ciencia y tecnología 325
2. Desestructuración cultural 328
3. Poder técnico y poder práctico 331
4. Aportaciones a la cultura 333
5. Dimensiones del campo ético 335
6. Tecnociencia y fundamentos de la ética 339
7. Tecnociencia y criterios morales 340
8. Tecnociencia y motivaciones justificativas 345
9. Creatividad ética 346
10. Consideraciones finales 348

17. Ética, responsabilidad y alteridad 351
1. Responsabilidad y libertad 351
2. Responsabilidad e intersubjetividad 354
3. La alteridad: las concepciones transcendental y dialógica 356
4. La constitución intersubjetiva humana 359
5. La afirmación incondicional del otro 361

18. Ética, razón y emancipación 367
1. Los desafíos de la mundialización 367
2. Hermenéutica, teoría crítica e Ilustración 371
3. Razón y ética 375
4. Ética y emancipación 384